

TÜRKLERİN VE MOĞOLLARIN ESKİ DİNİ

Jean-Paul Roux

Türkçesi
Prof.Dr. Aykut Kazancıgil

işaret

TÜRKLERİN
VE
MOĞOLLARIN
ESKİ DİNİ

•

Jean-Paul ROUX

•

Çeviren
Prof. Dr. Aykut KAZANCIGİL

işaret yayınları
Ankara Cad. No: 107/63 Cağaloğlu - 34410 İstanbul Tel: (0 212)519 17 28

İŞARET YAYINLARI: 68

KİTABIN ADI: TÜRKLERİN VE MOĞOLLARIN ESKİ DİNİ (LA RELIGION DES TURCS ET DES MONGOLS, Payot, Paris 1984) YAY. HAKLARI: J.P.ROUX-ONK AJANS-İŞARET YAYINLARI ■ YAZARI JEAN-PAUL ROUX ■ ÇEVİREN: PROF. DR. AYKUT KAZANCIGIL ■ DİZİN: AYKUT KAZANCIGIL ■ KAPAK: YAZIEVİ İLETİŞİM HİZMETLERİ ■ DİZGİ VE OFSET HAZIRLIK: HASAN DEMİR ■ BASILDIĞI YER: İSTANBUL ■ BİRİNCİ BASKI: NİSAN 1994 ■ BASKI: GÜMÜŞ OFSET ■ CİLT: BAYRAK MATBAACILIK ■ ISBN 975-350-043-2

"Onu hiç kuşkusuz Gök koruyordu"
(Moğolların Gizli Tarihi, Başlık 145)

İÇİNDEKİLER

BİRİNCİ BÖLÜM
TÜRKLERİN VE MOĞOLLARIN DİNİ TARİHİ

İKİNCİ BÖLÜM
ŞAMANİZM VE GÖRÜNMEZİN YÖNLENDİRİLMESİ

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
EVREN VE EVREN BİYOLOJİSİ

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
HAYATIN KAYNAKLARI

BEŞİNCİ BÖLÜM
EVRENDE İNSAN

ALTINCI BÖLÜM
SON GÜNLERDEN SONSUZLUK ALEMİNE DOĞRU

KAYNAKLAR

Profesör Doktor Anne Marie Von Gabain'e

Siz Sayın Hocamın ismini bu kitabın başına koyma cüretini ortak inancımızdan ve Türklerin dininden söz ettiğimiz günün anısından alıyorum. O görüşmede, Türklerin dini ile meşgul olurken, ortak inancımızı kaybetme tehlikesi konusunda beni uyarmıştınız. O günden beri bu düşünceyi aklımdan hiç çıkarmadım. Bu çekingen atılımımın beni nereye götüreceğini tam olarak bilemiyorum, ancak bütün diğer insanlar gibi, hergün Allah korkusunu duymuş insanlarla ilgilenirken, kendimi her zaman O'nun karşısında hissettim ve ümit ediyorum ki bir gün O da beni bulacaktır.

Size borçlu olduğum bu inanç öğretisi ile dolu olarak şunu ifade etmek isterim ki, eğer bu çalışma bir denemeden daha fazla birşey olsaydı onu size takdim etmekten son derece mutlu olurdum. Ümit ederim ki, hayranı olduğum muhterem hanımefendi, bu eseri bu haliyle, belki de onun yegane övüncü olacak şekilde, minnet, hayranlık ve saygı duyduğum bir ismin himayesi altında neşretmemi hoşgörmesi için eşsiz hocayı ikna edebilecektir.

J.P.Roux

TÜRKÇE ÇEVİRİ ÖNSÖZÜ

Türkiye ile ilgili ilk önemli yayınları 1950'lerin sonlarına uzanan Profesör Jean-Paul Roux (Bkz. *Kaynaklar* bölümünde R harfi) memleketimiz bilim çevrelerinde yıllardan beri tanınmakta, izlenmekte ve araştırmaları kaynak olarak kullanılmaktadır. Ancak, bizim dünyamızla yıllardır uğraşan bir kişinin bilim çevreleri dışında daha çok tanınması gerekirken nedense bu iletişim ancak son yıllarda gerçekleşebilmiştir.

Kendisi hakkında ilk tanıtma yazısı 1986'da *Tarih ve Toplum* dergisinde "Yaşayan Türkologlar" başlığı altındaki sürekli dizi içinde Işık Tandoğan-Abel tarafından yayınlanmış[1]; daha sonra aynı kişi aynı dergide O'nun bir yazısını Türkçe'ye aktarmıştır[2]. Ancak Roux'nun geniş bir okur tabanına seslenebilmesi *Türklerin Tarihi* adı ile Galip Üstün dostumuz tarafından çevrilen kitabı ile olmuştur. Aslında belirli bir konuya yönelik bir araştırma olmaktan çok genel okuyucuya bilgi vermeyi amaçlayan bu ilginç kitap Milliyet Yayınları içinde çıkmış, arka arkaya baskılar yaparak büyük ilgiyle okunmuştur[3].

Bunun yanında, ulaşabildiğimiz kadariyle Roux'un bizde yayınlanan ilk araştırması *Türk Kültürü El Kitabı* (1972, Cilt II, Kısım 1a, sf.74-108) içindeki "Türk Göçebe Sanatının Dini Bakımdan Anlamı" başlıklı yazıdır.

Daha sonraki yıllarda bazı makalelerinin çevirileri ile Osmanlı sanatına ait bir incelemesi *Erdem* dergisinde yayınlanmıştır[4]. Türkiye'de pek çok kişi Jean-

---

1 Tandoğan-Abel, Işık: (Yaşayan Türkologlar-XIII) Jean-Paul Roux ile söyleşi *Tarih ve Toplum* Sayı 29, sf. 50-53, Mayıs 1986 (Burada Yazar d. 1925) kendisine sorulan soruları cevaplandırmakta araştırmaları hakkında bilgi vermektedir. Ayrıca kısa hayat hikayesi anlatılmakta ve yayın kaynakçasından bir bölüm verilmektedir.

2 Roux, J.P.: Şamanizm, hayvansal yaşamda dinsel bir deneyim. Çev. I. Tandoğan-Abel, *Tarih ve Toplum* Sayı 29, sf. 53-56, Mayıs 1986. (Derginin aynı sayısındaki söyleşiden sonra Roux'nun çalışmalarına bir örnek olmak üzere adı geçen makale çevrilmiştir. Aslı 1968'de yayınlanan bu yazının künyesi elinizdeki kitapta *Kaynaklar* bölümünde R. 19'da mevcuttur).

3 Roux, J.P.: *Türklerin Tarihi-Pasifik'den Akdeniz'e iki bin yıl*. Çev. Galip Üstün, Milliyet Yayınları, 320 sf., İstanbul Nisan 1982, 2. bs. Ağustos 1989, 3. bs. Mart 1991. (*Histoire des Turcs-Deux mille ans du Pasifique à la Méditerannée*, Fayard Edit. Paris 1984).

4 Bu iki uzun makalenin künyesi aşağıdadır:
- a- Ortaçağ Türk Kadını (La Femme Turque Médiévale). Çev. Gönül Yılmaz
  - I- *Erdem* Sayı 13, sf. 169-237, Ankara, Ocak 1989.
  - II- *Erdem* Sayı 18, sf. 659-725, Ankra, Eylül 1990.
- b- Osmanlı Sanatı (Çev. Mubahat Türker-Küyel) *Erdem*, Sayı 18, sf. 893-932, Ankara, Eylül 1990.

Paul Roux'yu tanıdığı gibi onun da Türkiye'de pek çok tanıdıkları ve dostları vardır. Bunlar arasında uzun yıllardır yakın ilişkide olduklarından biri ünlü ressam Profesör Neşet Ünal'dır. Nitekim son yıllarda yayınladığı *Timurlenk* hakkındaki önemli bir kitabını ona ithaf etmiştir[5].

Konusundaki temel kitaplardan biri olan, Fransız Akademisi tarafından ödüllendirilen, çevirisini sunduğumuz *Türklerin ve Moğolların Eski Dini* yazarının belirttiği gibi otuz yıllık yoğun bir çalışmanın mahsulüdür. Aslında Roux bu konudaki yönelimini yıllar önce makaleleri ve bu arada *Eskiçağ ve Ortaçağ'larda Altay Kavimlerinde Ölüm* (1963), *Altay Kavimlerinde Kutsal Hayvanlar ve Bitkiler* (1966), *Güney Türkiye'de Göçerlerin Gelenekleri* (1970) gibi ayrıntılı incelemeleri ile zaten belirlemişti. *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*'nin tanıtımı ile ilgili olarak orijinal kitabın arka kapağındaki satırlar çalışmanın amacını kısaca açıklamaktadır:

"Türkler ve Moğollar, Tunguz-Mançularla birlikte Altay Ailesini oluştururlar. Bu kavimler tarih boyunca son derece önemli bir rol oynamışlar ve bu yalnız René Grousset'nin deyimi ile Bozkır İmparatorlukları yoluyla değil fakat dönem dönem Çin, Hindistan, Mezopotamya, Suriye, Mısır ve Doğu Avrupayı hakimiyetleri altına alarak özellikle Cengiz, Timur, Altın Ordu ve Osmanlı İmparatorluğu ile bu yayılımı gerçekleştirmişlerdir. İslamiyeti ve Budizmi nisbeten geç tarihlerde kabul eden bu topluluklar daha önceden kendi dinlerine bağlı idiler. Bu eski inançlar günümüzde de Orta Asya ve Sibirya'da temel yapılarını kaybetmiş ve büyük çapta bozulmuş olmakla birlikte, çerçevesi içine girdikleri ve aynı zamanda belirli bir şekilde etkiledikleri büyük dinler içinde yaşamaya devam etmektedirler".

"İşte elinizdeki bu kitapta biz Türk Moğol dininin eski şeklini ortaya koymağa çalışacağız. Bunun için onların şamanizmini, evren görüşünü, büyük Gök tanrısını, ikincil ilahlarını, efsanelerini, geleneklerini ve öbür dünyaya olan inançlarını inceleyeceğiz. Özellikle VI. ile XVI. yüzyıl arasındaki döneme ait çok değişik kökenli kaynaklara dayanan bu çalışma, ilk defa olarak şimdiye kadar çok az bilinen bir dinsel yapının sentezini sunmaktadır".

Aslında bu çalışma Robert Matran yönetiminde Paris'de 1989 yılında Arthaut Fayard Kitabevi tarafından yayınlanan ve ayrı ayrı araştırıcıların katkıları ile meydana gelmiş olan *Osmanlı İmparatorluğunun Tarihi* (*Histoire de l'Empire Ottoman*) adlı eserin bir bölümüdür. (Kitabın tanıtılması için bkz. M.Türker-Küyel *Erdem* Sayı 14, sf. 617-626, Mayıs 1989). Bu eserin tamamı S.Tanilli tarafından çevrilmektedir ve ilk cildi yayınlanmıştır (Say Yayınları, İstanbul, 1992).

5 Şimdi çevirisini sunduğumuz *Türklerin ve Moğolların Eski Dini* ile *Türklerin Tarihi* 1984 yılında yayınlanmış kitaplardı. Bunların birincisi derinlemesine bir inceleme, diğeri tarihi bir dış çerçeve çizimidir. Roux bundan sonraki yıllarda elindeki taranmış kaynakları, değerlendirmeleri ve büyük bilgi birikimini dinler tarihçisi olarak gözden geçirmiş ve bir seri kitapla ortaya koymuştur. Sırası ile *Ortaçağ Seyyahları* (1985) *Babur Şah* (1986), *Kan, Efsaneler - Simgeler ve gerçekler* (1988), *Hazreti İsa* (1989), *Moğol İmparatorluğu Tarihi* (1993), *Timurlenk* (1991) gibi ilginç konuları ele alınıştır. Bunlar arasında yukarıda da adı geçen bu sonuncu kitap, yani *Timurlenk* de Türkçe'ye aktarılmakta ve 1994 yılında Milliyet Yayınlarında çıkacağı sanılmaktadır.

Konu hakkında ön bilgi gerektirmesi dolayısıyla bazı yerlerde anlamın tam olarak kavranması zor olmakla beraber sürükleyici ifadesi; insanoğlunun doğum, yaşam ve ölüm karşısında farklı boyutlarda olsa biribirinden pek farklı olmayan manevi yapısını açıklaması; nihayet büyük bilgi aktarımı ile hakikaten bağlayıcı nitelikleri olan bu kitaba Türk okuyucusunun ilgi göstereceğini umuyorum.

Çeviriyi yaparken herhangi bir dil kısıtlamasına gidilmemiş ana metne ve yazarın cümle yapısına olabildiğince uymaya gayret edilmiştir. Çeviriyi orijinaliyle karşılaştırmak isteyenlere kolaylık olmak üzere satırbaşları aynen muhafaza edilmiştir. Konu altbaşlıklarından itibaren satırbaşları sayılmak suretiyle kolaylıkla karşılaştırma sağlanabilir.

Kaynaklar konusuna gelince, yazarın *Giriş* bölümünde de belirttiği gibi bunlar özel bir düzenleme ile kullanılmış ve böylece kitabın sayfa sayısının çoğalması önlenmiştir. Aslında önemsiz gibi görünen bu uygulama yapılmamış olsaydı sayfa altlarına veya bölümlerin sonuna konulan dipnotlar ile kitabın sayfasının hiç kuşkusuz iki katına çıkacağı görülmektedir. Bunun yanında çevirirken *Kaynaklar* bölümüne iki ek ilave etmek gereğini duydum. Bunların biri kaynaklardaki *Yazar İsimleri Dizini*, diğeri çeviri sırasında başvurduğum Türkçe kaynaklardır. Bunlar *İçindekiler*'de görüleceği gibi ayrı ayrı *Ek-1* ve *Ek-2* başlıkları ile belirtilmiştir.

Bitirmeden, yıllar önce Roux'nun bu eserinin varlığından beni haberdar eden ve çevirisini yapmamı teklif eden eski dost Prof.Dr.Sencer Divitçioğlu'na; çeviri süresince beni destekleyen ve çalışmamın bitmesini sabırla bekleyen Prof.Dr.Bekir Karlığa'ya candan teşekkür ederim. Ayrıca yazım işlerini yapan Necla Menekşe'ye, çevirinin daktilo metnini baştan sona defalarca düzelten M.Ender Torun'a ve baskının en iyi şekilde olması için elinden geleni yapan İşaret Yayınları'na çok şey borçlu olduğumu belirtmek isterim.

Etiler, 6 Ocak, 1994
Prof.Dr. Aykut Kazancıgil

GİRİŞ

Araştırmalarımın başlıca konusu olarak seçmiş bulunduğum Türk ve Moğol toplumlarının Antik dönemde ve Ortaçağdaki dini, bildiğim kadarıyla, ilk kez bir monografi şeklinde ortaya konmuş olmaktadır. Her ne kadar kaynaklar aksini belirtiyor gibi durmakta iseler de aslında bu aldatıcı olmaktadır. Kısa bazı yazılar dışındaki kaynaklar, Altay toplumları diye nitelendirilen toplulukların sadece inanç ve ritüellerinin çağdaş şekillerinden başka bir şeyle ilgili değildirler. Halbuki, bunu geniş şekilde tekrar gözlemliyeceğimiz gibi, günümüzdeki bu görüntüler çoğu zaman Antik dönemden, Ortaçağdan ve hatta Yeni Çağların başlangıcına ait temsillerden ekseri çok farklıdır. Burada çağları ifade eden bu kelimelere, kolaylık olsun diye Avrupa tarihindeki anlamlarını verdiğimizi belirtmemiz gerekir.

Uzun süre ulaşılamaz olarak kabul edilmiş olan bu din, günümüzde artık ulaşılamaz durumdan çıkmıştır. Doğaldır ki, buna erişebilmek için, başta yerli metinler olmak üzere ardından, tümüne henüz çevirilerle ulaşılamayan fakat yine de iyice düzenlenmiş, oldukça çok sayıda versiyonlarına sahip olduğumuz, (sadece başlıcalarını belirtmek bakımından) Çin, Arap, İran, Ermeni, Suriyeli, Gürcü, Yunan, Latin ve Rus gibi yabancı kökenli metinler ile ancak bir dereceye kadar anlamı olan arkeolojik belgeler gibi fevkalade çeşitli kaynaklara başvurmak gerekmektedir. Ne olursa olsun, bu konu ile ilgili bilgilerimizin halen bölük pörçük olduğunu saklamıyoruz, ancak gerçekleşmesi ümit edilen veya beklenen yeni buluşlar, halen bilgimiz dahilinde olan şeyleri tekrar tartışma ortamına getirebilecektir: esasen bu husus bütün bilim dalları için geçerlidir.

Henüz kısmi nitelikte olan bu veriler ve yaklaşımımın yeniliği, böyle bir ifadeyi gülünç kılma tehlikesini beraberinde getirmese, kitabımı büyük İbni Haldun'unki gibi "İlk Kavramlar" (*Mukaddime*) olarak adlandırmaya beni sevkedebilirdi. Çalışmalarıma başlıyalı hemen hemen otuz yıl oldu; dolayısıyla bana göre bu çalışmanın bir tür deneme niteliğinde olması söz konusu değildir.

Bu kitabı herşeyden önce kendim için yazdım. Aslında öyle bir noktaya ulaşmıştım ki toplanan malzeme üzerinde çalışılmasını zorlaştıracak kadar büyük bir hacim oluşturuyordu ve bazen önemli fakat çoğu zaman küçük olayların analizi insanı sentezden uzaklaştırıyor, böylece uyarlılıklardan ziyade çelişkiler vurgulanmış oluyor; yüzeysel ayrıntılar temel yapılar aleyhine su yüzüne çıkıyordu. Nihayet sonuçta, deyim yerinde ise ağaçlar ormanı görmeme engel oluyordu: Dolayısıyla bir ara vermem ve konunun üzerine çıkıp ona toplu olarak bakmam gerekiyordu.

Ayrıca bu eseri niye saklıyayım? dergilerde veya anı kitaplarında (Festschrift) yer alan oldukça dağınık haldeki makaleler dışında, büyük insan top-

lumlarının birinin manevi hayatı konusunda henüz herhangi bir bilgiye sahip bulunmayan ve bu bilgileri araştırmayı düşünmediği gibi buna özellikle zamanı olmayan, belirli bir düzeye sahip veya konuya hiç aşina olmayan okuyucular, doğu dilleri uzmanları veya din tarihçileri için yazdım. Aslında elinizdeki kitap ne bu bilgileri yeni bir şekil altında düzenlemekle ne de özetlemekle yetinmektedir. Çoğu kez, temel verilerin yayınlanması tarihinden sonra gerçekleştirilen buluşlarla zenginleşen ve bazen henüz incelenmemiş konulara değinmekte; ayrıca meslekdaşların bana takdim etme nezaketini göstermiş oldukları değerlendirmeleri, yine onların imzasını taşıyan kıymetli yayınları; hem malzemenin bizzat kendisi üzerinde hem onunla ilgili yorumlamaların sonucunda yıllar boyunca gerçekleştirdiğim birikimi ortaya çıkarabilmek amacını taşımaktadır.

Belgelerin bir bölümünün nihayet ulaşılabilir durumda olduğu günümüzde, tüm belgelerin ulaşılır hale gelmesini beklemeden, bunların artık gizli kalmaması ve ortaya çıkarılması gerekiyordu. Kanımca bu iş gereğinden fazla gecikmiştir; kaldı ki insanlığın en küçük dinî öğretilerinin unutkanlıktan kurtarılarak derinlemesine incelendiği bir dönemde bu gecikme, bana, kelimenin tam anlamıyla ürkütücü geliyor. Bu kadar çabadan sonra bunun sorumluluğunu almak da herhalde bana düşmekteydi.

Bunu, bir din tarihçisi sıfatıyla, daha küçük ölçüde sanat tarihçisi ve dil uzmanı olarak ve bu son noktayı daha iyi belirtmek bakımından, Moğol dilleri uzmanı olarak değil de (Türk dilinde yazılmış olan en eski belgelerin incelenmesinde tartışılmaz şekilde üstad olan Louis Bazin'in hemen hemen sürekli olarak yanında olmanın verdiği büyük kolaylıktan yararlanmak suretiyle) Türk dili uzmanı sıfatiyle yapmış bulunuyorum. Türklerin ve Moğolların dinleri birbirine sıkıca bağlı veya başka bir ifade ile birbirinden ayrılamaz nitelikte olduğundan, bu din ile ilgili çok sayıdaki inceleme arasından, bu konuda Moğolca yazılmış tek temel belge olan *Gizli Tarih*'e geniş çapta dayandım.

Henüz fazla incelenmemiş bir sahada birinci veya hemen hemen birinci olmanın biraz da başdöndürücü etkisi söz konusu olduğu gibi böyle bir atılım aynı zamanda biraz da korkutucu olmaktaydı. Bu başdöndürücü etkiyi hissetmemeye ve de bu korkuyu yatıştırmaya çaba gösterdim. Bu araştırmanın amacı uzun ömürlü olmak değil, gelecekteki araştırmalar için üretken nitelikte olmaktır. Yazarın temennisi, bu kitaptan sonra Türklerin ve Moğollar dininin, genel dinler tarihi içinde hem kendi ilginçliği, hem de bu dine bağlı olan toplulukların önemi yönünden, hakettiği yeri kazanmasıdır.

ÇEVRİYAZILAR

Çeşitli nedenlerle (konunun uzmanı olmayan kişilere olan saygıdan ötürü; aynı kelimenin Arap, Fars ve Türkçe dillerinde ve değişik Türk alfabelerinde ayrı ayrı şekillerde bulunması dolayısiyle ve yazıyı uzatmamak için) her türlü bilimsel çevriyazıdan kaçındık. Bu kitap din tarihçilerine olduğu kadar, herhalde bundan en uygun dersi zahmetsiz bir şekilde çıkaracak olan, Altaistikle uğraşan kişilere seslenmektedir. Kullanılmış olan işaretler, eü (ö) ve u (ü) seslerini vermek bakımından, *o* ve *u* üzerine konan iki noktadan ibarettir; üzeri noktalanmamış *u* her zaman *ou* sesi ile telaffuz edilmiş olacaktır. Dolayısıyla, doğu dilleri uzmanlarının

olağan çevriyazılarının ve Türkiyedeki Türk alfabesi çevriyazılarının şu şekilde okunması gerekecektir:

ç = tch; c , j = dj; ş = sh.

G harfi her zaman için keskindir (Fransızcadaki: *gare* gibi), *r* harfi boğazdan *ğr* gibi söylenmemekte fakat yuvarlanmaktadır; *s* hiçbir zaman şeklinde telaffuz edilmemektedir; *y* harfi ise ünsüz şeklindedir (Fransızcadaki Cayenne gibi). Fransızcada karşılığı bulunmayan, (Rusçadaki sert sesli harflere yakın olan), noktasız *i* (yani *ı*) ile, *a, u* ve *o*, sesli harfleri ihtiva eden kelimelerde *ı* olarak değerlendirilecektir.

BAŞVURU ESERLERİ

Bibliyografyaya yapılan bütün göndermeler parantez içinde verilmiş olup, bununla ilgili olarak şu kural uygulanmaktadır: Büyük harf bibliyografyanın bölümünü belirtmektedir; onu takip eden sayı bölümdeki sıraya göre kaynak sayısını göstermektedir; mevcut olduğu hallerde ikinci sayı cilt numarasını belirlemektedir; nihayet sahife numaraları önünde sf. şeklinde iki harf bulunan üçüncü bir sayı ile gösterilmektedir (Örnek olarak; A.18, 2, sf.25; birinci bölüm, onsekizinci kaynak, 2. cilt, sahife 25 olarak değerlendirilmektedir).

Türk-Moğol kaynakları söz konusu olduğu hallerde anlam belirsizlikleri dışında veya özel bir konuyu uyarladığım zamanlarda zorunlu olarak bibliyografyaya atıf yapmıyorum. Bunlar dışında genel olarak aşağıdaki yöntemi uyguladım: M.I. Köl Tegin'in yazıtına; M.2, Bilge Han yazıtına; Ton., Tonyukuk yazıtına; S.U., Şine Usu yazıtına; Tar., Tariyat yazıtına; Ong., Ongin yazıtına; M.G.T., *Moğolların Gizli Tarihi*'ne; O.n., Paris'de Milli Kütüphanedeki *Oğuzname*'ye atıf yapmaktadır. Diğer paleo-Türk yazıtları için, yazıtın adını tam olarak veriyorum.

Bütün bu kısaltmalardan sonra, gerektirdiğinde ilgili yön (E = doğu, S = güney, O = batı, N = kuzey) ve satır; veya bir seri içinde anılan yazıtın sırasını belirten roman harfi (örnek: Hoytu Tamir, VII, satır 6), veyahut bir paragraf sayısı (yazı ile) veya belirli satırlar verilmektedir. Yazısının çok kısa olduğu veya değişik anlamlarda okunmuş olduğu zaman, ayrıca satır belirtilmemektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

TÜRKLERİN VE MOĞOLLARIN DİNİ TARİHİ

Tarih Öncesinde Türkler'de ve Moğollar'da Dinî Düşüncenin Gelişmesi

Türkleri, Moğolları ve Tunguz,Mançuları bir araya toplayan, Altay dil ailesi en azından bir çalışma varsayımı olarak mevcuttur. Bu dil ailesi, yukarıda belirtilenlere Macarları, Finlileri, Estonyalıları ve şimdi belirtilmesinden vazgeçilmiş olan daha az önemdeki birkaç toplumu da içine alan, Ural-Altay dil ailesi şeklindeki daha geniş bir dil ailesinin yerini almaktadır. Aile kökeni ne olursa olsun (Bkz. F.13), tarihi veya tarih öncesi dönemde birinciler arasında temasların çok sıkı olduğu ve aynı kökenden gelmemiş olmalarına rağmen devamlı olarak birbirlerini etkilemiş oldukları konusunda kuşkuya yer olmaması gerekir.

Ne var ki, dinler tarihçisi için, Altay olayı bir gerçek olarak ortada durmaktadır. Her ne kadar elimizdeki veriler ortak bir ilkel düşünce sisteminin belirlenmesine olanak vermiyorsa da, üç etnik gruptan birini diğerlerinden kesin olarak ayırmaya imkân bırakmıyan, bir dizi inanç ve ritüelin varlığını ortaya koymaktadır.

Dolayısıyla, bu verileri değerlendirebilmek, mantıklı ve eksiksiz olabilmek için, sadece Türklerin ve Moğolların değil, fakat aynı zamanda Tunguz-Mançu grubunun dininin de incelenmesi gerekmekteydi (N.12; P.31; P.34). Bunu yapmamış olmamın birkaç nedeni var: en başta Altay birliği taraftarlarını ve karşıtlarını karşı karşıya getiren kavgaya girmek istemedim; ikinci olarak da Tunguzlar ve Mançularla ilgili eski dönemlere ait bilgilerin çok eksik ve bölük pörçük olması, bana özellikle sinolojinin kapsamına girer gibi görünen Q'ing (TS'ing) imparatorluğunun kuruluşu zamanında konu ile ilgili bilgilerin nisbeten artması ve ancak günümüzde bollaşmış olmaları; nihayet özellikle bu belgeleri tetkik etmek için yetersiz şekilde donatılmış bulunmamdır. Dolayısıyla bunlara ancak istisnai olarak, biraz da diğer Avrasya halkları konusundaki belgeleri kullandığım zamanlarda olduğu gibi, yani karşılaştırmalar yapabilmek veya bazı etkileri belirlemek için değindim. Ayrıca bunların daha ciddi bir şekilde incelenmelerinin gerekliliğini hatırlatmakta yarar olduğunu belirtmek isterim. Bununla birlikte diğerleri ile beraber proto-Türk veya proto-Moğol şeklinde olduğunu düşünebileceğim şu veya bu antik kuruluşa değinirken, gerçekte bazılarının onlarda görmek istediği proto-Tunguzlardan da söz etmiş olursam, aslında konumdan çok ayrılmamış olduğumu kabul etmek gerekir.

Her iki "Türk" ve "Moğol" ismi oldukça geç bir dönemde meydana çıkmıştır; nitekim birincisi çağımızın VI. yüzyılında ikincisi ise, T'ang'lar çağındaki (618-907) bazı Çin kaynaklarına rağmen (0,38, sf.60), XI. ve XII. yüzyıllarda ortaya çıkmıştır. Ancak bu isimleri taşıyan toplumların bize tamamen yabancı olmayan, çok daha eski bir varlığı bulunduğu açıkça ortadadır. Bunları proto-Türkler ve proto-Moğollar olarak adlandıracağız. Ayrıca, isimlerinin belirlenmesinden sonra ise, Türkçe ve Moğolca konuşan halkları tanımlamak için bunlar genel bir şekilde kullanılmayacaktır. Bu toplumlar başka adlar altında, örneğin klanların, aşiretlerin, aşiret federasyonlarının veya düşmanlarının onların karşısında başarılı veya başarısız olmalarına göre düşmanlarından veya komşularından

almaya çekinmeyecekleri imparatorluk isimleri ile adlandırılmaya devam edilecek-lerdir.

Oturmuş büyük devletleri Çin'i, Hindistan'ı, İran'ı, Mezopotamya'yı, Anadolu'yu istila etmeden evvel, Türkler ve Moğollar, özellikle bozkırların hayvan yetiştiricileri olarak tanınmaktaydılar; ve bu sıfatla, İskitler, Sarmatlar, Alainler gibi İranlılarla ve de Gotlar gibi Cermenlerle, onların aynı hayat tarzını taşıyan herkesle çok sayıda ortak noktalara sahiptiler; dinleri ise pastoralizmdi. Ancak bu kavimleri sadece göçebe çobanlar olarak addetmek hatalı olacaktır. Çok erken zamanda ve devamlı olarak, aralarında kervanları olan tüccarlar ve özellikle nehirlerin vadilerinde ve sonradan dahi olsa, bizim şimdiki Sin Kiang'ın zengin vahalarında ziraat yapanlar görülmüştür (0.28; 0.29; 0.61). Ve nihayet, herhalde millattan önce III. asırdan itibaren bozkır bölgelerine dağılmak amacıyla, tedricen ayrılmış oldukları orman medeniyeti ile bir dizi bağlarının varolduğu görülmektedir; halen dahi kendilerinden bazıları oralarda yaşamaktadır.

Türkler ve Moğollar, evren tarihinden en azından siyasi ve gittikçe belirgin bir şekilde saptadığımız gibi sosyal, iktisadi ve kültürel temel bir rol oynamışlardır. Tüm eski dünyada, onlarla karşılaşmamış çok az kimse ve orada yerleşmedikleri takdirde, ezip geçmedikleri çok az toprak parçası vardır. Her ne kadar bin yıldan fazla bir süre ile güçlerinin kalbi şimdiki Moğolistanın kuzey bölgesinde, "Ötüken" ülkesinde, Büyük Kinghan'da, Orhon, Selenga, Tola nehirlerinin sahillerinde atmışsa da, daha sonraları sınırları doğuda Pasifik'te Peçili körfezine, batıda Karadeniz ve Tuna nehri ağzının kuzey bölgelerine kadar uzanan çok geniş sahalara yayılmışlardır.

Milattan önceki ilk asırlar ile hemen sonraki ilk asırlar boyunca Altay dilini kimin konuştuğu tartışma konusudur. Bundan daha zor olan, elimizde herhangi bir metin olmaması dolayısıyla, kimin proto-Türk, proto-Moğol ve proto-Tunguz olduğunu saptamaktır. Milattan önce II. asırda Çin hudutlarında yerleşen ve bu ülkeye binlerce yıldan beri akınlar tertipleyen "kuzeydeki barbarlar" diye adlandırılmış olan Hu'ların mirasçıları Hiung-nu'ların büyük federasyonu ile ilgili olarak ve ayrıca, az veya çok dağınık diğer topluluklar nedeniyle, tartışma özellikle hararetli şekilde devam etmektedir.

Altay dilleri, ilk önceleri Çin veya Yunan metinlerinden, hükümdar isim veya ünvanlarından, bir Hiung-nu şiir dizisinden (F.9, ayrıca F.39'a bkz). Bulgar prensleri listesinden (B.17; F.40), Tabgaç kalıntılarından (F.6; F.10) toplanan, bazen hâlâ anlamları karışık olan birkaç kelime veya birkaç cümle ile ortaya çıkmaktadır. Buna karşın, Türkçe ve Moğolca lisanları ile ilgili çok bol ve değişik olan veriler, bu kavimlerin tarih sahnesine girişlerinden önceki dönemlerle ilgili kaynaklara inmemize olanak vermektedir. Ne var ki bu husus belirli oranda nazari nitelikte kalmakta, arkeoloji bulguları da verilerin zenginliğine rağmen sorunu çözmede herhangi bir katkıda bulunamamaktadır. Aynı zamanda ilk dini terim olan Gök-Tanrı'nın *tengri* şeklindeki adını, Altaylarda bilinen en eski kelime olarak bize, Hiung-nu'lar aktarmaktadır. Bu kelime, Hu'larla ilgili Çin yıllıklarında çevriyazı halinde görünmektedir. Çin yıllıkları, sinoloji ile ilgilenmeyen araştırıcılara uzun zamandan beri yapılmakta olan fakat eski tarihlileri güvenli olmaktan uzak çeviriler veya çalışmalarla aktarılmaktadır. de Guignes'in (0.36), de Groot'un (L.17), Bretschneider'in (I.2 vd), Wieger'in (I.35), Parker'in (I.28 vd.) ve Stanislas Julien'in (I.21) eski çevirilerine başvururken ihtiyatlı olmak

gerekir. Buna mukabil, Chavannes'a (I.6 vd.), Eberhard'a (I.14; I.15) ve Lui'ya (I.25) güvenilebilir.

Bu çalışmalardan ve kazılardan Hiung-nu'ların dini hakkında elde edilen bilgiler, bu dinin daha sonra belirlenecek olan Türk-Moğol dininden pek farklı olmadığını göstermektedir; fakat aynı zamanda İskitlerin dinine de çok benzemektedir. Kafkasya'da Osetlerde İskit geleneklerinin süregelen varlığı konusunda yapmış olduğu parlak araştırmasında G.Dumezil, bu geleneklerin Altay toplumları medeniyet çevresi içinde kolaylıkla yerleşmiş olabileceğini kabul etmiştir (P.15, sf.12). Ancak kendisi Altaistik konusunda uzman olmaması nedeniyle bunun ne dereceye kadar doğru olduğunu tam değerlendirememiştir. İskitlerin Hint-Avrupalı olduğu bilinmeseydi, Altay dini ile birlikte Herodot'un bununla ilgili olarak aktardığı herşeyin incelenmesi, yani Yunanlı yazarın bize ne dereceye kadar yardımcı olacağının belirlenmesi gerekecekti. Gerçekte benzer temsillerden, Milattan önceki bininci yılın ikinci yarısında, tam Türk ve Moğol inançlarını oluşturacak birikimlerin tamamlanması çağında, yani tarih öncesinde söz edildiğinde, bunların Avrasyanın bütün bozkırlarında geçerli olması gerekiyordu.

İsimlerinin birbirine benzerliği "herhalde bir raslantı sonucu" olmayan (0.73, sf.141), Hiung-nu'larla Hunlar arasındaki ilişkiler aynı derecede belirsizdir. Batıda Attila ile üne kavuşan ve aşağı Volga'da II. yüzyıldan başlıyarak ve en azından çağımızın IV. yüzyılında yerleşmiş bulunan Hunlar (0.24, sf.141) benim nazarımda, herhangi diğer bir varsayımdan çok daha fazla, proto-Türklerdir[1]. Ancak bozkırların büyük topluluklarının hepsinde olduğu gibi bunların, tasavvur edilebilecek bütün etnik grupları içine alan ve bütün dilleri konuşan çeşitli boyları topluluğu olduklarını memnuniyetle kabul etmeye hazırım. Onlarla (ve keza Heftalitlerle) ilgili bilgiler, her zaman Hiung-nu'larla ilgili olanlar kadar zengin değildir; ancak özellikle Attila'yı görmüş olan Priscos ile Sidoine, Apollinaire veya Ammien Marcellin ve aynı zamanda Jordales, Procope Menandre gibi o dönemde yaşamış kimselerin tanıklığı bahis konusu olduğu vakit, bu bilgilere başvurulması değerli hale gelmektedir.

Hiung-nü'ların çağdaşlarına veya haleflerine proto-Moğollar, proto-Türkler, proto-Tunguzlar, hatta Hint-Avrupalılar veya paleo-Asyalılar denmektedir, ancak bunların da aynı derecede karışmış olması gerekiyordu; dolayısıyla bu araştırma yalnız, yönetici sınıfları oluşturanların hangi dil ailesine bağlı olduklarını saptamayı hedeflemektedir. Sien-pei'lerin (0.38, sf.27; 0.78, sf.35). Vu-huan'ların (0.67; I.28). aynı zamanda Ye-ta veya Beyaz Hunlar şeklinde adlandırılan Heftalitlerin ve belki de bazılarının Hint-Avrupalı olarak addetmek istediği

---

[1] Bütün doğubilim uzmanları, Hiung-nu'ların ve Hunların linguistik açısından bağımlılıklarından, etnik ilişkilerinden az veya çok söz etmişlerdir. Burada özet şekilde dahi olsa bir bibliyografya vermek söz konusu değildir. Üstadlar arasında bildiğim kadarıyla sadece Ligeti, Hiung-nu'ların paleo-Asyalılar olduğunu kanıtlamak istemiştir (F.23). K.Shiratori dönem dönem onların proto-Moğol ve proto-Türkler olduğunu ileri sürmüştür (0.91; F.48). Hunların ve Hiung-nu'ların muhtemel kimliği üzerinde Altheim'in tespit ettiği (0.1, sf.53) ve Maenschen-Helfen (0.63, sf.100) ve diğerlerinin (0.25, sf.43-52) karşı koyduğu görüşlerle ilgili olarak L. Hambis (0.37, sf.251-252) güzel bir değerlendirme yapmıştır. Ancak, G.Doerfer (F.18) son zamanlarda yayınladığı bir çalışmada, bu değerlendirmeden beklenecek sonuçlar konusunda özellikle şüpheli ifadeler kullanmıştır. Konu ile ilgili çok değerli diğer bazı görüşler için bkz. I.15; I.38, 0.64, 0.73; 0.80; 0.87; 0.91, vd.

Tu-yu-huen'lerin ve Vu-suen'lerin (0.43; 0.65, sf.140; 0.74; 0.80, sf.12; 0,95; 0.101; 0.107; I.5, I.39) proto-Moğol olduklarını düşünme eğilimi mevcuttur. Ancak, isimleri Milattan evvelki çağlardan beri görülen ve kelime kökeni Türk olan (0.8, sf.26) ve daha sonraları bize Türkçe yazılmış çok sayıda belge bırakacak olan Kırgızlar muhakkak ki proto-Türklerdi; Çinliler onları o şekilde tanıtmaktadır ki, onları Türkleşmiş Hint-Avrupalılar olarak görmek zorunluluğu doğmaktadır (I.15, sf.67). Kırgızlar gibi başka toplulukların da var olması lazımdı ve bu da, bütün Altaylıların brakisefal olduğunu kolaylıkla kabul etmeye eğilimli olan arkeoloji verilerini belirsiz kılmaktadır. Bu toplulukların inançları hakkında öğrenebildiğimiz bilgiler ile bundan çok kısa bir süre sonra, Türklerin ve Moğolların inançları ile ilgili olduğunu tesbit ettiklerimiz arasındaki ilişki, kısmen belirsiz olsa da bizi bunları ihmal etmemeye sevketmektedir. Aslında bu ilişki bazen temel önemdedir; bildiğim kadarıyla Vu-Suen'ler, Tu-kiu'lerin kök efsanesi olacak efsaneyi ilk kullananlardır; Altaylı olmamalarına rağmen, bize aktarmış oldukları versiyon yine de bizi ilgilendirmektedir. Bu şekilde VI. yüzyıldan önce yani ilk Türk imparatorluğu kurulmadan evvel, sonradan ortaya çıkacak ve herhalde birdenbire oluşmamış, belki de yukarıda belirttiğim gibi İskitlerin ve Sarmatların etkisiyle tamamlanmış olan gelişimleri çözümlemek için Yukarı Asya ile ilgili temel nitelikte bir kültürel görünüm ortaya çıkmaktadır.

Türk Hakimiyeti Altında Dini Hayat

Juan-Juan'lar veya Avarlar, yani Batılı "Avarlar" ın isimlerini çaldıkları gerçek Avarlar, hemen hemen bütün araştırıcıların görüşlerine göre proto-Moğollar olarak (N.7, sf.948; 0.8, sf.20, 0.80, sf.12'ye bkz.) Hiung-nu'ların büyük konfederasyonunu (403-552) kendi yönetimleri altında tekrar kurmaya muvaffak olmuşlardır. Altaylarda bunlara bağımlı olarak yaşayan ve Çinlilerin isimlerini Tu-kiu şeklinde çevirdikleri *türk*'ün çoğulu veya daha doğrusu *türük*'ün çoğulu olarak *türkük* şeklinde adlandırılan ve bizim ilk tarihsel Türklerimiz olan toplulukların varlığı, bizi özellikle ilgilendirmektedir. Demircilik mesleğini icra eden Tu-kiu'ler, yöneticilerine karşı 562 yılında ayaklandılar ve tüm yukarı Asya'ya hakim olarak çok büyük bir imparatorluk kurdular. Kısa süren bir birlik sürecinden sonra bu imparatorluk, Batı Türkleri ile Doğu ve Kuzey Türkleri şeklinde iki ana kola bölündü, çöküş dönemine girdi. Basmiller, Karluklar ve Uygurlar olarak birleşik topluluklar oluşturan diğer Türklerin baskısı altında kesin olarak tarih sahnesinden silinmeden önce, 681 ile 744 yılları arasında imparatorluk kısa bir süre için tekrar canlandı.

Yabancı kaynaklar her ne kadar doğulu Tu-kiu'ler hakkında bazı dağınık bilgiler vermekte iseler de ilk sırayı, ne yazıkki din-dışı nitelikli olan fakat içinde bazı dini konuların yer aldığı ve sonuçta hareket noktası olarak sağlam bir temel oluşturan, yerel metinler almaktadır. Batı Tu-kiu'leri için temel değerdeki yabancı kaynaklar arasında özellikle batı kökenli olarak Menandre, Theophane, Simocatta ile Çin kökenli olanlardır (Bkz. I.6, vd.; I.14; I.15; I.25; C.26). Yerli kaynaklar, değer ve önemleri birbirine eşit olmayan, bir dizi yazıttan oluşmaktadır. Bunların ilki Moğolistan'ın kuzeyinde bulunmuş olan, gömüt taşları üzerindeki dört önemli yazıttan meydana gelmektedir. Bunlar arasında en dikkat çekici olanı Sogdca ile 581'e doğru yazılmış Bugut yazıtıdır. Bu belge, büyük farkla, Altaylılar tarafından bize bırakılan en eski metindir; pek uzun olmayan (29 satır),

boşlukları bulunan ve yorumu zor bir parçadır. Diğer üçü, VIII. yüzyılın başından kalma ve Türkçe yazılmışlardır[2]. Bunlar, en olası tarih olarak 725 yılında düzenlenmiş olan Tonyukuk (62 satır) veya Bain Tsokto yazıtı ile; bazen Koşo-Tsaidam diye adlandırılan ve günlük kullanımda daha ziyade Orhon Kitabeleri ismini taşıyan, sırasıyla 732 ve 735 yıllarında yazılmış, Köl Tegin (72 satır) ve Bilge Kağan (89 satır) yazıtlarıdır. Bunlar iyice incelendiğinde, kısa ve fakat temel nitelikte bilgi sağlarlar. Yazıtların etrafını çevreleyen gömütsel mimari yapılar, diğer birçok arkeolojik buluntularda çoğunlukla eksik olan, adı bilinen bir kimseye ait olma ve tarihli olma gibi bir değere sahiptirler. Buna ilaveten, Bugut yazıtı en önemli Çin kaynaklarından birini doğrulaması nedeniyle, kayda değer öneme haiz olan taş kabartma bir süsleme ile donatılmıştır. Bir beşinci Tu-kiu yazıtı, yani *Ongin* yazıtı, daha kısa (19 satır) ve daha karmaşık olup tarihsizdir. En son olarak, Sir Gerard Clauson (A.6) tarafından üzerinde çalışılan (biz de incelemelerimizde Clauson'u izleyeceğiz) bu yazıtın 731 (Clauson'a göre 720) yılına kadar dayanmış olması ve Elteriş Kağan veya Bilge Kağan'ın yanındaki yüksek düzeyde bir ulu kişiye ithaf edilmiş olması gerekir. Tola yakınında bulunan (A.14) bir altıncısı İkhe Kuşotu yazıtı (29 satır), Clauson ve Tryjarski (A.7) tarafından gösterildiği gibi Köl-İç-Çor ünvanını taşıyan , baba, oğul ve torun olarak iki veya üç kişiyi yüceltmektedir. Bu yazıt, 722 yılına doğru yazılmış olan *Ongin* yazıtından az evvelki bir döneme ait olsa gerek. Ve nihayet büyük bir olasılıkla 724 yılında yazılmış olan İkhe Ashete yazıtı (10 satır), herhalde bir asilzadenin (tarhan) gömüt yazısıdır.

Batı Tu-kiu'ları bize yalnızca, Talas vadisinde bulunmuş taş üzerine kazılı beş kısa yazıt ile yine üzerine yazılar kazılmış bir sopa bıraktılar. Yazıtlar, ancak 20 ile 50 kelimelik olup, ölüyü, yakınlarını ve onlar için ağlayanları belirtmekle yetinmektedir. Bunların da keza VIII. asrın başına dayanmış olmaları gerek (A.4, sf.258). Oldukça çürümüş olan sopa ise çok zorlukla okunabilmektedir.

İlk sorulacak soru, batılı ile doğulu Tu-kiu'lerin aynı inançları paylaşıp paylaşmadıklarıdır. İlklerin İran'ın ve ikincilerin de Çin'in etkisi altında olduğu ileri sürülerek inançlarınında ayrı olduğu kanıtlanmaya çalışılmıştır (0.32, sf.101-102). Bazı durumlarda, Avrasya bozkırlarını iki ayrı iklim şekline göre birbirinden ayıran bir hudut çizmenin yerinde olacağını iyi biliyorum; hatta böyle bir hududu bizzat kendim, Moğol istilaları çağına kadar değişmeden kalmış olan, ufak çapta ve fakat anlamlı bir gelenek için çizmiştim (R.36). Fakat böyle bir sınır ancak istisnai nitelikte olabilir. İpek yolunda, savaşların ve istilaların yolları üzerinde teknikler, estetik değerler ve düşünceler, Asya'nın bir ucundan diğerine ve çoğu kez bunun da ötesine Avrupa'ya doğru, her iki istikamette taşınmıştır. İskitler döneminde geçerli olan, Tu-kiu'ler döneminde de geçerli olmuştur. Sasanî sanatının etkisinin bir yandan Japonya'ya kadar diğer yandan Ortaçağ'da Fransa'ya kadar uzandığı çok güzel bir şekilde kanıtlanmıştır (N.10); yine M.S.

---

[2] Bibliyografyanın A bölümünde, yazıtlarla ilgili olan eserlere yer verdim. Okuyucuyu Tonyukuk için Giraud'ya (A.8) gönderiyorum, diğerleri için ise dikkatli olmak şartiyle H.N.Orkun'a (A.18) atıf yapıyorum. Sir Gerard Clauson ve E.Tryjarski'yi izlediğim zaman yalnızca, Ongin ve İkhe Kuşotu yazıtı ile tabiatiyle bu son yıllarda ortaya çıkarılmış olan yazıtlar (Bugut, Tariyat, Tes) için bir ayrıcalık yapmış bulunuyorum. L.Bazin'in (A.4) kısmî çevrisini verdiği her keresinde onu takip ettim. Daha önceki "Kaynaklar" kısmına bkz.

450 ile 750 arasında parlak dönemini yaşayan ünlü Kizil resim ekolünün; saraylan, ses sanatkârlan, dansçılan ve kibar hanımlan ile meşhur olan Kutşa'nın ince törelerinin Uzak Doğu'daki büyük başarısı bilinmektedir (0.29; 0.61). Altay toplumlan tarafından Çin'den alınan Oniki Hayvan Takvimi[3] Ukranya'da VI. asırdan beri bilinmekteydi (A.4, sf.170). Üzüm bağlan Çine, Türkler tarafından Orta Doğu'dan getirilmiştir.

Çin'in Tu-kiu'ler üzerindeki etkisi çok erken bir zamanda belirlenmiştir. Çin imparatorlarının tüm yukarı asyaya hakim olmak için mücadele ettikleri ve İran dünyasının sınırlarına kadar ilerliyerek savaştıklan sırada; kendilerinin de itiraf ettikleri gibi Tu-kiu'ler "Türkçe adlarını terkedecek kadar onların hakimiyeti altına girmeleri ve Çin adlarını alaraktan Çin imparatoruna itaat etmeleri" gerçekleşirken, bunun aksinin düşünülmesi söz konusu olamazdı[4]. Ancak bu etkinin abartılı şekilde ifade edilmiş olması da ihtimal dahilindedir; ayrıca aynı dönemde bu göçebe kavimlerin Uzak Doğu'daki yerleşik komşulan üzerindeki etkisinden de söz etmek gerekir[5].

Buna karşın, her ne kadar Sogdca'nın bütün Orta Asya'nın ticari dili *lingua franca'sı* olduğu kabul edilmişse de genelde Sogd etkisi küçümsenmiştir. Hanedanın kurucusu Çinlilerin Mu-ho'su (553-572) olan Mughan Kağan'ın oğlu onuruna düzenlenen Bugut yazıtının son zamanlarda ortaya çıkarılması (1956) ve yayınlanması (1968) Sogdca'ya birdenbire o zamana dek hiç düşünülmeyen bir değer kazandırmıştır (A.3; A.13). Bugut yazıtının Sogdca ile yazılmış olması keyfiyeti, VI. asrın sonundan itibaren, bu dilin etkisinin Moğolistan'ın kuzeyi gibi uzak sahalara kadar yayıldığını ve bunun, bin yıldan fazla bir süre boyunca Türk dünyasına kesin bir ivme kazandıracak olan tarihteki ilk Türk imparatorluğu tarafından hem resmi, hem kültür lisanı olarak kullanıldığını kanıtlamaktadır.

Dinler tarihi için ilk bakışta Bugut yazıtının öneminin daha da büyük olduğu anlaşılmaktadır, zira bunun Budizme ilgisi olduğu belirgindir. Gerçekte metninde uzun zamandan beri bilinmeyen hiçbir şey yer almamakla beraber ünlü bir belgenin yarattığı coşku, kendisini olduğundan daha fazla değerli kılmıştır.

Okunabildiği kadarıyla yazıt, ancak Budizm etkisi lehine bir yapıya sahipti. Nitekim, bu dini benimseme olasılığı ile ilgili olarak tanrıların bir soruşturma töreni (2.yüz, satır 7), bu inanca katılma gibi kabul edilen Bumin Kağan'ın ruhunun çağırılması (satır 8-10), bu hükümdarın yeni bir *samgha* yaptırılması ile ilgili emri (satır 10) ve ayrıca, Türklerin ona vermiş oldukları "lütuflar" (3.yüz, satır 1-2) anlatılmaktadır. Buna paralel olarak yazıtta diğer kültürlerin etkilerine ait izler

---

[3] Chavannes (0.21) bu takvimin Türk kökenli olduğunu ifade etmişti, yanılıyordu; Laufer (M.41), Pelliot (0.79) ve Lüders (0.59) bu değerlendirmenin yanlış olduğunu sezinlemişlerdir. Chavannes'in görüşünden hareketle Türk totemizmi ile ilgili olarak karmaşık kuramlar çıkaran Osman Turan'a (Q.147) rağmen, L.Bazin'in (A.4, sf.154 ve 156) kesin olarak tespit ettiği gibi takvim gerçekten Çin kökenlidir.

[4] 2 sayılı nota bkz. Kaynak için, kaynakların A bölümüne başvurunuz.

[5] Gençlik yıllarımda yapmış olduğum bir araştırmada, bunu kanıtlamaktan ziyade böyle olduğunu sanmıştım; hâlâ da bu sanıma değer vermekteyim (R.1, 1, sf.62). Medeniyetle ilgili maddi olaylar konusunda (silahlar vs.) özellikle Çinlilerin Türklerden almış oldukları şeyler için daha başka örnekler de verilebilir.

de görülmektedir. Çin etkisi, hem Oniki Hayvan Takvimi'nin burada uygulanan kullanım şekli ile, hem de takvimin üzerine oturtulmuş olduğu, kaplumbağa şeklindeki sütun ile ortaya konmaktadır. Zerdüşt dininin etkisi, metinde bulunan Zerdüşt dili kökenli kelimeler ile kanıtlanmaktadır (A.13). Bunun yanında genel bağlamda tamamiyle Türk olan ana yapısı gibi yazıtın etrafını çevreleyen gömütler de tamamiyle Türk'tür. Yalnızca budizm ile ilgili olduğu iddia edilen bu metnin, gerçek Buda metinleri ile kıyaslanması, bunların budizm hariç pek çok şeyle ilgili olduğunun ortaya konması için yeterlidir.

Bununla beraber, büyük Hint dininin Tu-kiu medeniyetinde oynadığı rol ayrıntılı olarak söz konusu edilmektedir. Esasen bunun başlıca verilerine sahip bulunmaktayız. Budizmin Orta Asya'ya yayılma yolu, kaçınılmaz olarak Türkleri bu din ile karşı karşıya getirmiştir. Uzun zamandan beri budist din adamları bozkırlarda yaşayan hareket halindeki topluluklar arasında büyük bir propaganda yürütmekteydiler. Wei adı altında, Kuzey Çinde tahta çıkan proto-Türkler yani Tabgaçlar (To-pa) budizmi, To-pa Siun saltanatı döneminden (452-465) itibaren devlet dini haline getirmişlerdi. Daha sonraları 556 ile 572 yılları arasında Çin hükümdarı, Çang-nan adlı başşehrinde, Türklerin kullanımı için bir Buda tapınağı inşa ettirmişti (I.25, 1, sf.38,39). Mu-han'ın halefi ve Bugut yazıtını yazdıran Taspar, budizmi kabul etmiş ve yeni dinine bağlı bir kişi olarak tanınıyordu. 574 yılından sonra Çindeki baskıdan kaçan budistler, ona sığınmışlardı. Buda heykelleri yaptırılmış ve büyük tapınaklar inşa ettirilmişti (aynı yer, sf. 36-43). Hint, Part, Yue-çe misyonerleri ve Çin keşişlerinin varlığı çağımızın II. asrından beri bilinmektedir[6]. Bunların arasında, birçokları Türklerden gördükleri yakın ilgiyi belirtmişlerdir. Onların ülkesinde 574'ten 584 yılına kadar oturmuş olan Jinagopta, Türk Devletinin hudutları içinde serbestçe vaızlarını verebilmiştir (I.6, sf.192; I.10). "Prabhakaramistra (626) kendilerine imanı öğretti ve onları bu yeni inanca davet etti. Hükümdarlar nezdinde, çok özel bir güvene sahip oldu ve onlardan büyük bir bağlılık gördü" (aynı yer ve I.22). Hiuan Thsang, ev sahiplerinin konukseverliğini ve anlayışlarını anlata anlata bitirememektedir (I.6, sf.193,197; I.22).

Dolayısıyla, Bugut yazıtının, bizi hiç bir şekilde hayrete sevketmiyecek bir bağlamda bulunduğu görülmektedir. Bu yazıtın ortaya çıkardığı gerçekten tek yeni husus, Bumin Kağan'ın din değiştirmesi olayıdır ki bunun da değeri azdır, zira bu yazıldığı zaman Bumin Kağan çoktan ölmüştü; bu yazıtla herhalde ölümden sonra, kimbilir belki de büyük bir inançla dinini değiştirmiş oldu.

Altay toplumlarının hoşgörülülüğü, karşılaşmış oldukları bütün dinlere gösterdikleri yakın ilgi, bizim yazıtımızda belirtildiği gibi kendilerine sadık kişilere bağışlanan "lütuf"ların aynılerini o dinlerin mensuplarına vermeleri, tam anlamı ile benimsemek istemedikleri dinlere karşı duydukları iki yüzlü ve siyasi (veya samimi) bağlılıkları ile ilgili olarak durmadan yenilenen kanıtlara bakarak, L.Bazin'in kabul etmemesine rağmen (A.3, sf.42-43) neticede Budizmin, Tu-kiu'ler üzerinde ancak yüzeysel bir etkisi bulunduğunu düşünen Von Gabain'in görüşüne katılıyorum (0.52, sf.161-173). Rus bilginleri, 570-590 yılları arasında

---

[6] Bütün bunlar konusunda ve bunu hemen takip eden hususlarla ilgili olarak, daha fazla bilgi için metin içindeki kaynaklara ilave olarak bkz. I.25, 2, sf.36-43; A.12; A.3. Kısa bir özet için bkz. 0.34, sf.141.

Altay toplumlarının dini hayatlarının karmaşıklığını belirtirken Budizmin birdenbire parlamasının nedeninin, onlara bu dinin, uğruna çalıştıkları bozkır birliği fikrini gerçekleştirebilecek bir kuvvet olarak göründüğü şeklindeki varsayımı ileri sürerken hiç kuşkusuz doğru bir değerlendirme yapmışlardır (A.13, sf.78).

Genelde, hükümdarlar şu veya bu nedenle budizme karşı belirli bir eğilim göstermiş olsalar dahi, kendi çevreleri ve geniş halk kitlelerinin, kendi ulusal dinleri olarak gördükleri inançlara karşı sarsılmaz şekilde sadakat gösterdikleri konusunda herhangi bir kuşkuya yer yoktur. İmparatorluğunun yeniden derlenip toplanması döneminde Bilge Kağan, duvarlarla çevrili bir şehir inşa etmeyi düşlerken, hâlâ budizme karşı ilgi duyabiliyordu; ancak Tonyukuk, bu konu üzerinde aşağıdaki şekilde tartışmak suretiyle onu bu eğilimden uzaklaştırmayı başarmıştır: "Buda ve Lao-tseu insanlara yumuşaklığı ve alçak gönüllülüğü öğretmektedir. Bu öğretiler savaşçılara yaraşan meziyetler değildir" (I.25, sf.172-173). Bütün bunlar, Türklerin geçmişlerinde çok ender olarak yaptıkları gibi, eski geleneklere en sıkı şekilde bir geri dönüş ve güçlü bir milliyetçilik akımı şeklinde belirgin hale geldi: Örneğin, Sogd dilinin terk edilmesi ve yalnızca Türkçe'nin kullanılması; büyük kurucu ecdad olan iki kardeşin, yani Bumin Kağan ile İstemi Kağan'ın hatırasına başvurulması; Hiung-nu'larda kısaca görmüş olduğumuz Tengri yani Gök-Tanrı'nın, yerel ilahların, Ötüken dağının ve yeryüzünün kutsal mahallerinin vurgulanması gibi.

Çinlilerin Tonyukuk'a mal ettiği kelimeler, taoizmi su yüzüne çıkar-maktadır. Türklerin taoizm ile ilgileri hakkında hiç birşey bilmemekteyiz. Ancak bu konuda çok açık olan bir şeyin varlığını görüyoruz; o da budizmin, Tu-kiu'ler ve kendilerine yakın olan boyları ilgilendiren tek din akımı olmadığıdır[7]. Buda keşişlerinin ve hacılarının açtıkları yollar üzerinden en azından Nasturi hıristiyanları ile Manikeizm geçmiştir. Hıristiyan keşiş A-lo-pen Tang'ların (Karayitlerin) baş şehrine 635 yılında gelmiş ve 638 yılında bir kararname ile kendisine orada manastır kurması için müsaade verilmiştir (I.6, sf.301; 0.80, sf.19). Manikeizm yanlılarına gelince, Pelliot'un tahminine göre bunlar VI. asırdan itibaren Çine ulaştılar ve 621 yılında ateş tapınaklarının ilkini orada kurdular (0.80, sf.17). Daha sonraları, Orta Asya'da bu iki din ile, daha karmaşık bir durum yaratan Mazdeizmi tekrar göreceğiz (I.6, sf.121; 0.80, sf.16).

Türklerin yayılma alanının öbür ucunda, Hazar denizi etrafında Hazarlar hemen hemen aynı çağlarda başka bir dini macera yaşamaktaydılar. İbrani kaynaklarına göre VII. asrın başından itibaren ve el-Mesudî'ye göre Harun al-Raşid'in halifeliği zamanında (0.98; 0.23; 0.108; 0.111) onların kağanları ve büyükleri yahudi dinini kabul etmişlerdi. "Hazar Yahudiler"inden uzun süre söz edilmiştir(0.23); elimizdeki yeni bilgiler ışığında, büyük halk kitlesinin yahudilik, müslümanlık, hıristiyanlık ve klasik yazarların paganizm diye nitelendirdiği inançlar arasında bölünmüş olduğu ve hükümdarın dikkatli ve ilgili bakışları altında en büyük bir hoşgörü ortamında yaşadığını bugün bilmekteyiz; Aziz Cyrille, Hazarların hıristiyanlaştırılması için 851 ile 863 yılı arasında o bölgeye gönderildiğinde, hükümdarın sofrasında hahamlarla tartışmıştır.

---

[7] Evrensel dinlerin yukarı Asya ve Çindeki yayılımı konusunda kısa ve aydınlatıcı bir değerlendirme için bkz. 0.80, sf.15 vd.

Yine aynı çağlarda, Bulgar diye adlandırılan Doğu Avrupadaki Türk aşiretleri, slavlaşmış ve hıristiyanlaşmışlardır. (Kral Boris 864 yılında Hıristiyanlığı kabul etmiştir). Orta Volga'da ve Kama'daki aşiretler ise Büyük Bulgaristanı kurmuşlar ve bunların prensleri, 921 yılında Abbasi halifesi el-Muktedir'den, yeni benimsemiş oldukları İslam dini konusunda kendilerini aydınlatması için bilginler göndermesini istemişlerdir (H.10; H.44; N.7, sf.805; 0.31; 0.86). Elçi olarak gönderilen İbni Fadlan'ın, gerek Bulgarlar gerekse genelde Batı Türkleri konusunda değerli bir bilgi kaynağı olduğunu daha ileride göreceğiz.

Ayrıca, din değiştirmeyi düşünen Batı Türkleri ile ilgili olarak, *Responsa Nicolai Papae ad consulta Bulgarorum*'lar (860) gibi orijinal bir belgeye sahip bulunmaktayız (G.33). Chavannes (I.6) ve Moravcsiz (G.26) tarafınan toplanan Yunan kaynakları iyi incelendiğinde, bunların M.S. 1000 yılları sonlarında bozkırlardaki hayat tarzı ile ilgili belgelerimizi tamamlayabilecekleri görülmektedir. Buna ilaveten, Türkler ile Sasaniler arasındaki ilişkiler, benim yabancım olan İran kaynaklarının varlığını da düşündürmektedir.

Tu-kiu imparatorluğunun çöküşü üzerine her ne kadar Orta Asya'da şartların evrensel dinlerin başarısı için müsait bir ortam yarattığı izlenimi uyanıyorsa da, VII. yüzyıl sonunda ve VIII. yüzyıl başında geleneklerin tekrar canlandırılması konusundaki eğilim, eski inançların bir süre daha tutunmasına imkân sağlamıştır. Uygurlar eski müttefikleri olan Basmil ve Karlukları 740 yılında bertaraf ettikten sonra Tariyat ve Şine Usu yazıtlarının başındaki bölümün de kanıtladığı gibi imparatorluklarını, halefi oldukları imaratorluğa bağlamayı kabul etmişlerdir (A.9; A.18; 1, sf.163,165). Bu iki büyük yazıt gibi kaya üzerinde tesbit edilmiş küçük Uygur yazıtları da "runik" harflerle yazılmıştır; bu bize, Tu-kiu'lerin klasik Türk dilinin herhangi bir kesinti olmadan yaşamaya devam ettiğini göstermektedir. Orhon'un sol yakasına dökülen Hoytu Tamir akarsuyunun kıyılarında 1893 yılında ortaya çıkarılan ve dini uygulamaları belirlemek için tertiplenmiş, fırça ile yazılmış olan bu küçük Uygur yazıtları yaklaşık otuz kadar kısa metinden oluşan bir bütün teşkil etmektedir; ancak bu belgelerin on tanesi kullanılabilir durumdadır. İki büyük yazıtta ise iki önemli bölüm mevcuttur; bunlardan biri yaklaşık 50 satırlı Şine Usu yazıtıdır (752 veya 760 yılında yazılmış) ve çok yıpranmış haldedir[8]: diğeri yani Tariyat yazıtı, bilimsel incelemeye ancak 1975 yılında açılmıştır (A.9). L.Bazin bu metni 1979-1980 yılındaki seminerinde inceleme konusu olarak ele almıştı. Daha sonra aynı yazıt, Kljastomij tarafından "Terkin" adı altında Rusça'ya çevrilerek yayınlanmıştır (A.11). 753 ile 759 yılları arasına ait olan bu sonuncu metnin 30 satırı, aşağı yukarı içindekileri kısmen tekrarlayan, Şine Usu yazıtları kadar yıpranmış durumdadır. bilinçli olarak Tu-kiu'lerin siyasi ve dini perspektifi içinde yazılmış olan yazıt, bu açıdan ihmal edilemeyecek kadar önemli bazı kanıtlayıcı unsurlar ve yeni ilaveler içermektedir. Bunların yanında, daha da yakın zamanda alt kısmı ortaya çıkarılan ve bu kısımda 20 satırın üzerinde bir bölümünün okunabilir olduğu, eksiksiz haldeki Tes yazıtı da mevcut bulunmaktadır (750-751). (A.10). Bu suretle, Tu-kiu imparatorluğunun kurulması ile Uygurların manikeizm dinine geçmeleri arasındaki iki yüzyıllık süreç için, hâlâ istenilen düzeyde olmasa bile oldukça yeterli sayıda bir dizi belgeye sahip bulunmaktayız.

---

8 Hoytu Tamir ve Şine Usu yazıtları için, yukarıda 2 sayılı dipnotta belirtilen itirazî kayıtlar aynen geçerli olmak kaydıyla, A.18'e başvurunuz.

Bu din değiştirme olayı, Çin'e Uygur kağanı tarafından 762 yılında yapılan bir sefer sırasında vuku bulmuştu. Kağan başkent Lo-yang'da Sogd lisanını konuşan manikeist din adamları ile karşılaşmış, geri dönerken bu din adamlarını Moğolistana götürmüş ve onları Orhon kıyılarında inşa ettirdiği Ordu Balık adında etrafı duvarla çevrilmiş başkentte mükemmel bir şekilde yerleştirmiştir. Onların etkisi ile Sogd dili kaybettiği önemi tekrar kazandı ve imparatorluğun ikinci resmi dili oldu; bu dil yeni öğretinin benimsenmesi olayını kutlayan, çok yıpranmış bir halde olan fakat okunabilir durumdaki Sevrey yazıtında (762) Türkçe ile aynı düzeyde kullanılmıştır (A.12).

Türklerin ve Moğolların dininde nisbeten geç dönemde ortaya çıkmış olan ikiliğin, manikeizm ile paganizmin başarılı bir şekilde yanyana yaşamalarından kaynaklanmış olup olmadığı hususu sorulabilir. Her din değiştirme olayında söz konusu olduğu gibi, eski mirasın büyük bir kısmı yeni bir kalıba girerek ortaya çıkar. İşte bu şekilde, örneğin Buku kağanın kök efsanesi, kesinlikle "çoktanrılı" ve Altaylı görüş ve anlatış biçimi içinde varlığını sürdürmüştür. Bu efsanenin uyandırdığı ilgi benzersiz ve uzun süreli olmuştur. Nitekim yüzyıllar sonra Moğol hakimiyeti çağında gerek Çinliler gerekse müslümanlar tarafından hâlâ bilinmekteydi ve batılı seyyahlar bundan söz edildiğini duymuşlardı. İşin ilginci bu efsane aynı zamanda, Oğuz Türkleri ve Nayman Türkleri ile Ongüt, Kalmuk ve Oyrat Moğolları gibi değişik toplumlarda yankı bulmuştur[9].

Uygurlar Moğolistandaki hakimiyetlerini uzun süre muhafaza edemediler. birdenbire, yukarı Yenisey'de yaşayan Kırgız Türkleri, Kuzeybatı yönünden geldiler, Ordu Balık'ı yaktılar, kağanı öldürdüler ve bu ülkenin vatandaşlarını dağılmaya zorladılar. Bunların büyük bir çoğunluğu, ilk önceleri Çin Türkistanı ve daha sonra Sin-kiang ismini alacak olan topraklarda daha önceden kurulmuş olan kolonilere gidip sığınmışlardır.

Manikeizm taraftarı ve bunun da ötesinde göçmen olan Uygurların yazıtlarının (Kara Balhassun A.5; A.22) veya yazma metinlerinin artık Türk dinini ilgilendiren bir yanı bulunmamaktadır. Kaldı ki bu eski dinden arta kalan kalıntıların, hakikaten büyük bir çeşitlilik gösteren bir kültür ortamında teşhis edilmesi özellikle zordur.

Yine de yerel bilgiler, IX. asırda ortadan kaybolmuş değildir. Bu bilgiler, Bazin'in en eski tarih diye tanımladığı 750 yılından itibaren en yeni tarih olan 924 yılına kadar (A.4, sf.175). Minousinsk ve Abakan bölgesindeki Kırgız yazıtları ve manikeizm öncesi Tu-kiu'ler ve Uygur'larınkine çok benzeyen ve runik harflerle yazılmış Tuva'daki Türk lisanını kullanan toplumların yazıtları ile aktarılmıştır. Bu yazıtların hemen hemen hepsi mezarlarla ilgili bazı anlamlar ile lehçeye değin küçük farklarla[10] birbirinden ayrılmaktadır (A.4, sf.115). Bunlar oldukça bol miktarda (52 adedi 1960 yılında yayınlanmıştı; diğer birkaçı o zamandan sonra hâlâ kullanılamaz halde bulunan bazı kısa Altay metinleri ile birlikte yayın-

---

9 Bu metinler ve keza ilerde tekrar ele alacağım Uygur kök efsanesi ile ilgili olarak daha sonraki kaynaklara bakınız.

10 Onlarda da bunu, Tu-kiu'lerde olduğu gibi "İmparatorluk" anlamına gelmeyip, "ülke" anlamına geldiğini, *el* kelimesinin incelenmesi ile sanıyorum kesin olarak ortaya koymuş bulunuyorum (R.44).

lanmıştır), kısa ve çoğu kez yıpranmış olmak gibi mahzurlar taşımakta ve okunmaları hemen hemen her zaman çok zor olmakta ve çevirileri ekseriya belirsizlik arzetmektedir[11]. Görünür tekdüzeliklerine rağmen bunlar oldukça büyük bir çeşitlilik sergilemektedir. Moğolistanın büyük yazıtlarından oldukça farklı olan konuları ve ekseriya orijinal olan değerlendirmeleri iyice anlaşılmış olsaydı, onlara büyük bir değer verilebilecekti. Bu halleriyle de konumuz için önem arzetmektedirler.

Bunlara, Moğolistanda bulunup, ilk önceleri Uygur kökenli olduğu sanılan (A.18) fakat aslında "bir Kırgız Oğlu"nun Yağlakar ailesinden bir Uygur hükümdarına karşı zaferini kutlayan, Sudji yazıtını eklemek gerekir. 11 kısa satır içeren bu yazıt IX. yüzyılın ikinci yarısında yazılmıştır.

Evrensel Dinlerin Göreceli Zaferi

Göçettikleri topraklar üzerinde Uygurlar, Altaylıların o zamana kadar tamamen yabancısı oldukları bir dünya yarattılar. Daha eski zamanlara atıf yaparken, Kara Balhassun yazıtının bir oranda abartmaktan geri kalmayarak belirtmiş olduğu gibi "barbar geleneklere sahip ve kan dumanları ile dolu olan bu ülke, sebzelerin yetiştirildiği bir ülke haline gelmişti; insanların öldürüldüğü bu ülke, iyilik yapmanın öğrenildiği bir diyar haline gelmişti" (B.6, sf.268). Medeniyet düzeyinin hakikaten kayda değer bir şekilde gelişmiş olduğu ve savaş hırsının yerini dini şeylere karşı duyulan ilgiye bıraktığı bir gerçektir. Uygurların kültür düzeyi o denli yükselmiştir ki, Moğolistandaki durumları ile artık herhangi bir ortak noktaları kalmamıştı. Yeni yeni manikeizm yanlısı olan Uygurlar, yüksek düzeyde Budist geleneği olan bir ülkeye yerleşmişler; orada daha önceden gelişmiş bulunan güçlü bir plastik sanat akımından büyük ölçüde yararlanmışlar ve bu sanat düzeyini kusursuz şekilde sürdürmeyi bilmişlerdir. Edebiyat, orijinal eserler yolu ile değil, çevirilerle gelişmiştir. Gerek Turfan'da Almanların yaptıkları kazılardan, gerekse Tuen-huang'daki "Yazmalar Mağarası"ndan elde edilen (B.6; B.12; B.13; B.23; E.10) metinlerden oluşan önemli birikim, güçlü bir manikeizm tesirinin varlığını göstermektedir. Buna rağmen, Uygur sanatı ve edebiyatı Budizm etkisinin canlılığını ortaya koymaktadır (B.8; B.23); bu da Budizmin, Mani öğretilerinin çoğu kez başarılı bir karşıtı olduğunu düşündürmektedir. Diğer dinler ve özellikle Nasturî Hıristiyanlığı, Uygur Sin-kiang'ında ve Kan-su'sunda başarılı olmuştur. Güçlü bir şekilde yerleşmiş bulunan Nasturîlik Tarim havzasını, Moğolistanın büyük göçebe oluşumları doğrultsunda, bir misyonerlik merkezi haline getirmiştir. Ayrıca Alman arkeoloji heyetleri Turfan bölgesinde aralarında Kutsal Üçlü'ye bir methiyenin bulunduğu ve Pelliot tarafından Tuen-huang'da bulunanları andıran, Hıristiyan dini ile ilgili metinler de bulmuşlardır (B.23; E.10; 0.80; sf.19).

Mazdeizm ile yahudilik burada daha az izler bırakmıştır. Birincisinin Turfan'daki varlığı, Zaratustra'yı zikreden ve gerçekte biraz muğlak terimlerle ateş tapınaklarının mevcut olduğunu belirten müslüman ve Çin kaynakları tarafından kanıtlanmaktadır; Arap kaynaklarında belirtildiği gibi bir pan-Türk ve pan-

[11] 2 sayılı dipnota bkz. Bunlardan biri olan A.2'yi yayınlamış olan Bazin'e A.4'te sık sık başvurmaktayım. Bunları değerlendirmek için bkz. A.1.

Moğol kültü olan ateş kültüne ait bütün verileri mazdeizme maletmek kuşkusuz ihtiyatsızlık olacaktır. İkincisinin yani yahudiliğin Turfan'daki varlığı ise, daha iyi bir şekilde Kaşgarî'nin Yahudi-İran kökenli belgeleri ve Pelliot'un Tuen-huang'da ortaya çıkardığı yaklaşık 800 yılına ait İbranice yazmalar ile kanıtlanmış bulunmaktadır (0.80, sf.19). Nihayet, Orta Asya'da büyüyen bir güç olan İslamiyet, Talas zaferinden sonra elçileri, tüccarları ve sufileri ile kendini göstermeye başlamıştır.

Böyle bir ortamda, bazı bölgelerde eski dinin kendini muhafaza edebilmesi hayret uyandırmaktadır. Kuşkusuz şehirlerde kültür odaklarında can çekişen bu din, merkezleri çevreleyen bölgelerde yaşayan göçebe topluluklarında canlı halde bulunuyordu; ancak bu konudaki bilgiler VII. yüzyıldan XIII. yüzyıl başlarına kadar gittikçe daha ender bulunur hale gelmektedir.

Uygurlar, Türk dilinin şartlarına mükemmel şekilde uyarlanan "runik harflerin" yerine geçmek üzere, daha az tatminkâr olan ve fakat kendilerine zorla kabul ettirilen Soğd dilinden alınan harfleri benimsemişlerdi. İşte Arap alfabesi alınmadan evvel, yukarı Asya Türk edebiyatının en büyük kısmı bunlarla yazılmıştır ve bunun rolü o denli büyük olmuştur ki Moğollara bu yazı tarzını uygulamaktan başka yapacak bir şeyi kalmamıştı. Ancak, "runik" alfabe tamamen kaybolmamıştır. Genelde din kurumlarının her zaman kendi kutsal anlatım şekillerine bağlı kalmaları dolayısıyla, bu alfabenin geleneksel dine sıkıca bağlı kalmış olduğu sanılmaktadır; aslında bilinen ve olağan olan bu durum hayret uyandırmamaktadır. Geleneksel alfabe Tarim vahalarında aralarında *Irk Bitig*'in de bulunduğu bazı yazmaların kaleme alınmasına yaramıştır. "Eski tarihlerde Şa-Çeu (Tuen-huang) bölgesinin halk inançları konusunda en değerli" kaynaklarımızdan biri olan *Irk Bitig* (A.4, sf.294), yalnızca bozkır hayatına değinen, 970 yılında bir Manikeist manastırında yazılmış kehanet kitabıdır. Ancak ne yazık ki yazılış nedenine uygun olarak, bilmece gibi kaleme alınmış olduğundan sadece yararlanılması çok güç olan bazı bilgiler aktarmaktadır. Thomsen tarafından ortaya çıkarılan (B.22, sf.181-227) aynı şekilde runik harflerle yazılmış diğer iki metin de konumuza herhangi bir katkıda bulunmamaktadır.

Bu dönemde esasen ağırlığı bulunan Türk kaynakları tekrar ortaya çıkmış bulunuyordu. Bunların en ünlüsü, bizzat kendisi de müslüman olan Karahan'lı Mahmut el-Kaşgarî (B.10) tarafından Arapça olarak Bağdat'ta 1083 yılında yazılan *Divan-ı Lugat-it Türk*'tür. Ancak bu kitap, birçok verisini, hâlâ "çok tanrılı" olan vatandaşlarının anlatılarından ve özellikle, hiç kuşkusuz islamiyetin kesin hakimiyetinden önceki bir tarihi taşıyan şiir ve atasözlerinden almıştı. Kaşgarî'nin verdiği bütün bilgilerin, bizim bakış açımızdan sistematik olarak incelemeye tabi tutulması gerekmektedir. 1070 yılında yine onun bir vatandaşı olan Yusuf Has Hacib tarafından yazılan *Kutadgu Bilig* (B.1; B.19) satırları arasından, bugünkü bilgilerimiz ışığında hâlâ sınırlı şekilde değerlendirilebilen, karmaşık bir İslam-öncesi kültürün sızdığı yeni müslüman olmuş bir ortamın dini inancını aktarmaktadır.

Önemleri açısından Kaşgarî'nin eseri ile mukayese edilmedikleri takdirde diğer Ortaçağ sözlükleri veya daha yakın tarihli sözlükler de bazen yararlı sayılabilecek bilgiler vermektedirler. Bunların arasında en ilgi çekeni, 1294-1295 yılında hazırlanmış bir latin-fars-koman dili sözlüğü olan ve dini veriler yönün-den

zengin nitelikli Koman edebiyatı metinleri içeren *Codex Comanicus*'tur. Kendilerini büyük medeniyet akımlarının dışında tutan Komanlar, geleneklerini oldukça saf olarak muhafaza etmiş gibi görünmektedirler. Bunlar üzerinde, henüz gerçekleştiremediğim ayrıntılı bir inceleme yapmanın gerekli olduğu kanısındayım.

Daha ziyade bilgi kabilinden olmak üzere, ilk önce 1245 tarihli olduğu sanılan (E.15), daha sonra 1345 tarihli olarak belirtilen (F.9) ve yazarı belli olmayan bir Arap-Türk sözlüğünü, Ebu Hayyan'ın 1313 tarihli ünlü *Kitab el-İdrak*'ını (F.6), İbni Muhenna'nın sözlüğünü (E.2). XIV. veya XV. yüzyılda yazılmış ve Ligeti tarafından incelenen (E.17) İstanbul'daki küçük Moğol sözlüğünü, Zajackowski'nin yayınlamış olduğu ve herhalde XIV. yüzyıla ait Arap-Kıpçak sözlüğünü (E.13) ve hatta Tryjarski tarafından incelenen Ermeni-Kıpçak sözlüğü gibi (E.28) daha yakın tarihli eserleri burada belirtmek isterim. Bunlar verdikleri kelimelerin sadece karşılığındaki kavramları belirtmekle kalmıyorlar, bazen bunların anlamını da belirtmek gibi önemli bir özelliğe de sahip bulunuyorlar.

Bu eserler, o zamanlarda Uygurlar dışındaki Türk dünyası ile pratik olarak her türlü teması kaybeden Çin kaynaklarının suskunluğunu gidermeğe kısmen katkıda bulunmaktadırlar. Bu durumda, siyasi alana yeni atılan proto-Tunguzlar olan Yutşenler (Curşet) ve proto-Moğollar olan Kitanlar, yani Kırgızları Moğolistandan fiilen kovanlar gibi, ortaya yeni çıkan topluluklar Çin kaynaklarının tüm dikkatini çekmiştir. Leao adı altında Çinde yerleşmiş bulunan Kitanlar, daha ziyade Moğol ve Çin dilleri uzmanlarının yardımlarını gerektiren ve konumuz açısından son derece önemli olan zengin bir dini yapı sergilemektedirler. Bu açıdan Stein'in (I.34), Wittfogel ve Feng'in (I.36) araştırmaları ile daha az iddialı fakat daha analitik nitelikli incelemelerin (Q.2), Altay dininin tanınmasına ne kadar önemli katkısı olacağını göstermektedir.

Artık doğulu olmaktan ziyade batılı nitelikteki Türk dünyası için, Bizanslılar, keza Suidas'ın (X.yüzyıl) ve özellikle Constantin Porphyrogenete'in (X.yüzyıl) sözlüğü veya aralarında *Nestor'un Tarihi* de bulunan Slavon-Rus metinleri (1100 yılına doğru) (G.10) ile bize bilgi vermek bakımından Çinlilerden nöbeti devralmaktadır. İslam yazarları VIII. yüzyıldan itibaren ve bilhassa IX. yüzyıldan XIII. yüzyıla kadar, bu katkıyı çok daha büyük bir çapta sağlamaktadırlar. Özellikle seyyahlar ve coğrafyacılar incelenmelidir; ancak tarihçiler de bazen aynı ölçüde değerli olmaktadır, nitekim yüzlerce sahife okuduktan sonra tam düş kırıklığına uğrayacak iken yararlı bilgilere rastlayabilmekteyiz. Genelde, o dönemde müslümanlar Türkleri kâfir olarak nitelendirdiklerinden, bunların dini görüşlerini anlamaya çalışmamaktadırlar; ancak çarpıtılmış veya kayda değer olarak buldukları şeyleri belirtmektedirler: Bu şekilde, İbni Sina *İşârât*'ında (H.18), bir şaman seansının belki de en eski tasvirini vermektedir. Bu konu ile ilgili olarak el-Madaini (öl. 840)'nin daha sonra IX. yüzyılda Taberî, Yakubî, el-Hurdabeh'in öykülerini; X.yüzyılda son derece önemli olan değerlendirmesi ile İbni Fadlan, Masudî, Makdisî, Kazvinî ve Yâkût tarafından aktarılan Abu Dulef, Istahrî, İbni Rusteh, İbni Havkal tarafından derlenmiş oldukça önemli bilgileri; yazarı belirsiz olan *Hudud el-Alem*'in metnini; XI. yüzyılda Birûnî, Marvazî, el-Bakrî, Gardizî, İbni Sînâ; XII. yüzyılda Nizamî, İdrisî, İbn el-Esir, Marvazî, Avfî, Yâkût'un anlatılarını değerlendirmeye çalıştım. Klasik yazarların seçme yazılarında adı geçen diğer yazarların katkılarından da keza yararlandım. Bu basit

isim sıralaması elimizdeki büyük kaynak birikiminden muhakkak ki bir hayli şeyi kaçırmış olabileceğimizi göstermektedir. Kaynakları belirtmekle, hiç değilse bir derleme çalışmasını başlatmış olmaktayız. Bu alanda araştırılacak hakikaten çok şey olduğuna ve yeni metinler bulundukça, yayınlandıkça ve tercüme edildikçe genişleyecek bir sahanın varlığına inanmaktayım (H. bölümüne bkz.).

Türk krallıkları tarafından Mancurya'da uzun süre durdurulan Kitanlar, Onlara Kuzey Çin'in yolunu açan Apao-ki tarafından 907 ile 926 yılları arasında birlik haline getirilmişlerdir. Kültür seviyeleri pek yüksek olmayan Hitanlar o zamandan itibaren Altay Asyasının hakimleri gibi gözüken Uygurların etkisine kesin olarak tabi oldular ve Çin'de Leao adı altında kurdukları hanedanı kısa sürede zayıflayarak bir ulus olmaktan çıktılar. Bunların bırakmış olduğu belgelerin tetkiki, geçici olarak göçebeliğe dönme kararı vermeleri (Mançurya'da yaşayan ve 1115 yılında Pekin'i ele geçiren Yutşen'ler tarafından Çinden kovulduklarında) ve Kara Hitay veya Kara Kitan krallığını kurmak için (1130-1135) sonradan Rus Türkistanı ismini alacak olan yerin kuzey-doğusuna gitme konusunda göstermiş oldukları mükemmel yetenek, bu Çinlileşmenin ve ulus olmaktan çıkışın, belirtilmeye çalışıldığı kadar kat'i olmadığına inanmaya bizi sevketmektedir. Genel olarak tarih, geleneklerin hemen her yerde ve her zaman, en yüksek kültürlerin saldırılarına bile büyük bir dirençle karşı koyduğunu bize göstermektedir[12].

Kitanlar Moğolistan'la ilgilenmediler ve Kırgızların yok olmasından bir süre sonra boşluk doğdu. En azından artık bu topraklar üzerinde, onların Moğollaşmasını önleyecek güçlü Türk toplulukları mevcut değildi. Asırlardan beri Türkçe konuşan toplumlar ara vermeksizin batıya doğru kayıyorlardı ve bu, Mançurya'da yaşayan proto-Moğolların Moğolistana doğru göçüne imkân vermiş veya yol açmıştır.

O dönemde Kuzey Asya'da hareket halinde bulunan tüm boylar arasında hangilerinin Türk veya hangilerinin Moğol olduğunu anlamak o kadar kolay değildir. Bunların taşıdığı isimler de keza bu konuda bir ipucu vermemektedir. Naymanların Moğolca bir adı vardı, ancak bunlar hemen hemen kesin olarak Türktüler veya Türkleşme yolunda olan Moğollardı. Uzun süre onlara karşı savaşmış olmalarına rağmen, sonradan dahil oldukları Cengiz Han ordusunda parlak şekilde başarılı olan, boy adları Antik çağların meş'um nehri ve "barbar" sözü ile karıştırılaraktan "tartar" ismine dönüşecek olan Tatarlar, belki de Türkleşmiş Moğollardı; aynı şey, Türkçe ve Moğolca konuşan toplumlar arasında dengede bulundukları sanılan Keraitler için de söz konusudur.

Bütün bu topluluklar arasında ve özellikle Naymanlar, Keraitler, ile Ongütlerde Hıristiyanlık, en azından yönetici sınıf içinde, kesin bir başarı kazanmıştı. Vaftiz edilmiş olan bir oymak reisinin, daha sonra Afrika'ya hayali olarak gitmesi ve orada Negus kişiliğine bürünmeden önce, bütün Ortaçağ süresince batılıların kafalarını kurcalayan Papaz Jean efsanesinin kökenini oluşturmuştur (N.15; N.35; N.36).

---

12 Yutşen (Curtşet)'ler konusunda, genel eserler (kaynakça) dışında, I.11'e bkz. Kitanlarla (Leao) ilgili olarak bkz. I.11; I.36; I.34; 0.70. Kara-Kitay'ların dini hayatı konusunda elimizde çok yetersiz bilgiler mevcuttur.

Gerçek Moğollara gelince bunlar, bütün diğerleri gibi ayrı bir topluluk teşkil ediyorlardı ve görünürde herhangi bir ayrıcalığa sahip değillerdi; ayrıca tamamen vahşi ve özellikle "dinsiz"diler. Sadece başarıları onların ismini duyuran olgu oldu ve bu ismi kendileri ile aynı dili kullanan herkese kabul ettirdiler. Kah çok eski gelenekleri dolayısıla kah bir step imparatorluğunun kurucuları oldukları için, bu isme sağlam tarihi temeller vermek istediler ve Tu-kiu'ların büyük dini temalarını aynen muhafaza ettiler veya kendilerine malettiler. Bu denli belirgin sayısız veri karşısında artık bundan kuşku duyulmasına yer yoktur. Ancak ortaya çıkan ufak veya anlamlı bazı farklılıkların, düşüncelerin normal evriminden mi kaynaklandığını, yoksa daha eski zamanlardan beri değişmemiş halde bulunan fakat bizim bilmediğimiz olayları mı yansıttığını kendi kendimize sormamız gerekir.

Ne olursa olsun, herhalde daha önceden olmasa dahi, sonradan tam anlamıyla bir Moğol dini haline gelmiş olan bu Türk dini, fetihlerin ideolojik temelini oluşturdu ve bu fetihler sayesinde uluslararası düzeyde yayılma imkânı bulmuş oldu. Ne var ki, Cengiz Han İmparatorluğu, Altay toplumlarında her zaman var olan dini hoşgörü, hangi dine ait olursa olsun bütün din adamlarına gösterdikleri saygı ve karşılaşmış oldukları çeşitli fikir akımlarına karşı duydukları ilgi üzerine kurulmuştu; ancak onlar, yine de eski dogmaları özenle göz önünde tutmuşlar ve hafife alınmalarını istememişlerdir. Nitekim dünya çapında boyutları bulunan bir imparatorlukta, Cengiz Han'ın temel kanunu olan *Yasak*'ı çiğnemek ağır bir cürümdü (Q.148, ve de O.85).

Uygur'lar kan dökülmeden kendilerine ilhak ettiğinden ve medeni seviyeleri dolayısiyle yönetimin özellikle onların elinde olmasına rağmen, Cengiz Han İmparatorluğu ve onun halefleri evrensel dinlerin yayılması nedeniyle iyice hırpalanmış olan eski kökenli olan ne varsa hepsine hayat verdiler. Bu yeniden canlanma, uzun zamandanberi resmen İslam dinini kabul etmiş olan Türklerin bir süreden beri yerleştikleri uzaklardaki Anadolu'da kendini hissettirmiştir (bunun iyi bir örneği için bkz. A.4, sf.534). Bu olayların, geleneklerin ölmemiş olmasından ve bunların İslamiyet, Budizm, Manikeizm veya Hıristiyanlık etkisi altına girmiş olan ülkelerde küller altında saklı kalmış olmasından ötürü meydana gelebileceği açık bir gerçektir. Bunun izlerine VIII. ile XIII. yüzyıllar arasında, şurada burada, heryerde biraz rastlanmaktadır. Dahası, en eski dini hayatlarını aynen muhafaza eden ve ne yazık ki haklarında yetersiz şekilde bilgi sahibi olduğumuz çeşitli kavimler de mevcuttur. Bunlar arasında, özellikle, Avrupanın güney-doğu bozkırlarında Hazarların yerini alan ve sürekli olarak Bizans'a saldırılar düzenleyen Peçenekleri sayabiliriz. Keza bunlara örnek olarak, aynı topraklarda onların halefi olan, ayrıca Komanlar ve Poloveçler adı altında da tanınan ve Cengiz İmparatorluğunun hanlıklarından biri olarak sonunda müslüman dinini kabul eden Altınordu'nun çok büyük bir kısmını oluşturan Kıpçakları da zikredebiliriz[13].

Moğol hakimiyeti Altayların dinini öğrenebilmemiz bakımından bizi ayrıcalıklı bir döneme götürmektedir. Günümüzde o döneme ait metinler artık çok

---

[13] Peçenekler konusunda, özellikle O.68, sf.219-255; O.56; N.5, sf.2-5; 108-134'e bkz. Komanlarla ilgili olarak, O.12; O.65; O.73'e bkz. Altınordu'ya O.75; O.97 yardımıyla yaklaşılabilir.

sayıda bulunsa da, 1240 yılında yazılmış olup, Pelliot, Haenisch, Kozin ve Ligeti tarafından tercüme edilen ve yayınlanan, özellikle P.A.Mostaert ile diğerlerinin (Kaynaklarda D bölümüne bkz.) uzun uzun tartıştıkları *Moğolların Gizli Tarihi* adlı bir tek önemli Moğol eseri mevcut bulunmaktadır. Ayrıca Moğol hükümdarlarının Batılı prenslere hitaben yazdığı mektuplar, kançılarya belgeleri, "hoşgörü fermanları", orijinal lisanlarında veya dönemindeki tercümeleriyle, çoğu kez aynı şekilde ilgi uyandırmaktadır. Buna karşın, daha sonraki döneme ait kroniklerden *Altan Tobçi* (D.1) ve XVIII. yüzyıldaki *Sanang Setşen* (D.30)'nin metinleri, budizm dinine geçişten sonrasına rastlar; bunlar yalnızca mevcut bilgileri doğrulamakta veya eski ile ilgili anıları tazelemektedirler.

Turfan Uygurca'sı ile 1300 yılına doğru, *Gizli Tarih*'ten kısa bir süre sonra yazılan ve Paris'de Ulusal Kütüphane'de bulunan Türkçe *Oğuzname*, bugüne kadar efsanelere ve inançlara uzun bölümler ayıran tek metindir. Bunun açıkladığı gelenekler, XIII. yüzyılda İranlı tarihçiler tarafından doğrulanmakta ve keza XVII. yüzyılda dahi Hive'li Türk yazar Ebülgazi Bahadır Han tarafından aktarılmaktadır. Selçuklular, Osmanlılar ve diğer boyların soy kökü olan ve Batı Türklerine ismini veren atanın (Oğuz) destanı *Oğuzname*, canlı bir milliyetçilik sergilemekte ve en saf Türk gelenekleri ile dolu olmasına rağmen bunları Moğollar vasıtasiyle yansıtmaktadır. Şu kadar ki, Oğuz Han'ın askeri başarıları gerçekte uyarlanarak Türk tarzına uydurulmuş olan Cengiz Han'ın başarılarıdır.

Cengiz Han imparatorluğunun olağanüstü genişlemesi, tüm eski dünyayı kendisi ile temasa getirdiğinden, yazmayı bilen herkesi bundan bahsetmeye sevketmiştir. Bu dönem hakkında bilgi verenlerin ilk sırasına, ona hizmet etmiş olan, Cuveynî ve Reşideddin (ölümleri sırasıyla 1283 ve 1318 yılında) adlı iki İranlı tarihçiyi koymak gerekir. Adı geçen her iki tarihçi Emir Hüsrev (öl.1325), Vassâf (öl.1312) ve XV. yüzyılda Mirhond ve Khandemir (H.4; H.7; H.8; H.27) gibi meslekdaş ve takipçilerini büyük farkla aşmaktadırlar. Bununla birlikte, Orta Asyayı bir uçtan bir uca kateden batılı seyyahlar, elçiler ve misyonerler, verdikleri bilgi yönünden onlara eşit ve bazen de onlardan üstündürler. Eserinin önemine rağmen Marco Polo, seyyahatini daha geç bir tarihte gerçekleştirdiğinden ve özellikle Uzak Doğu ile ilgilenmiş olduğundan, ondan beklenilebileceğinin daha azını vermektedir; keza aynı şey Odoric de Pordenone, Jourdain Catalan de Severac, Ricold de Monte Croce için de geçerlidir. Buna karşın, Guillaume de Rubruck ve Jean de Plan Carpin'in anlatıları tükenmez kaynaklar olarak inanılmaz zenginliktedir. Simon de Saint Quentin ise daha az incelenmiştir (G.Bölümüne ve G.32'deki incelemeye bkz.).

Büyük batı kronikleri, çoğu kez fanteziye kaçan pek çok bilgiyi isimsiz, karmaşık kaynaklardan veya bazen, dev eseri ile Paris'li Matthieu ve Haçlı seferleri tarihçilerinden Guillaume de Nangis ile Joinville gibi ünlü yazarlardan toplamışlardır. Doğu Hıristiyanları onlardan hiç bir şekilde geri kalmamaktadır. Ermeniler arasında Kral I. Hethum'un Kuzey Asya'ya yapmış olduğu seyahati (1266-1270), Akanç'lı Grigor'u (1250-1335) ve özellikle Kancak'lı Kiragos'u (1201-1272) saymak gerekir. Diğer doğulu Hıristiyanlar arasında, Bar Hebraeus adı ile daha iyi tanınan Ebul Fereç, Suriyeli Michel ve de Fransa'ya kadar seyahat eden Patrik III. Mar-Jahallaha ile keşiş Rabban Cauma'dan oluşan olağanüstü ikiliyi saymamız lazım.

Bu suretle, XIII. yüzyıl ile XIV. yüzyılın ilk çeyreği, kuşkusuz VI.-VIII. yüzyıllarınkine oranla hacim ve yoğunluk itibariyle daha zengin bir birikim dağarcığı temin etmekte ve digerleri ile beraber, ayrılmaz bir bütünün ikinci cephesini oluşturmaktadır.

Cengiz Han imparatorluğunun çöküşü, beraberinde bu imparatorluğun resmi dininin de her yerde çöküşünü getirmiştir. Bu döneme ait kaynakların azlığı bunun kanıtıdır. Müslüman yazarlar arasında, yalnızca İbni Battuta (öl.1368) ve İbni Haldun (öl.1406) bu konuda yararlanmış olduğum yazarlar olmuştur. Çin kaynaklarından sadece, 1369 yılında derlenmiş Çin Moğollarının resmi tarihi olan *Yuan-Şe* ile *Cengiz Han Savaşlarının Tarihi* adlı eserler (I.31), daha geniş bilgi veren kaynaklar bulununcaya dek başvurulmaya değer nitelikdedir.

Çinde, Moğollar çinlileşmişlerdir. Müslüman şarkın büyük devletlerinde, İran'da, Çağatay diyarında, Avrupanın Güney-Doğu ovalarında, İslamiyet ancak XIV. asrın ortalarından sonra başarıya ulaşmıştır. Türk imparatorlukları, islamiyeti büyük çapta uygulayan hükümdarlar tarafından yönetilmiştir. Ancak Cengiz Han İmparatorluğunun yeşerdiği topraklarda, *Yasak* konusunda bir süre daha, belirgin bir bağımlılık herhalde süregelmiştir: Bunun kanıtını, Cengiz Han'ın eserini yeniden kurmayı arzu eden Timurlenk'te (0.3, sf.86-89) ve onun sülalesinden olup "Büyük Moğol" adı altında (R.21) bilinen imparatorluğu kurmuş olan Hindistan fatihi Babür'de (1483-1530) görmekteyiz. Ayrıca başka yerlerde, keza İran'da Safevilerde de (R.31; örnek 0.4) buna ait çeşitli izlerin varolduğu bir gerçektir.

Doğuda kalıcı bir devlet düzeni kurma imkanına sahip bir güç artık kalmamıştı ve bir müddet sonra, Budizm intikamını parlak bir şekilde alacaktı. Budizm, Tsong-ha-pa'nın kişiliğinde düzenleyici ve atılımcı gücü bulduğunda Kuzey Asya'da hemen heryerde gerileme yolunda görünüyordu. Bundan sonraki yıllarda Budizm Moğolistanın manevi istilasına girişti ve lamaist şekli ile 1570 ve 1600 yıllarında buraya yerleşti; XVII. yüzyıl başlarında Kalmuklar ve Buriyatlar gibi diğer Moğollar tarafından da benimsendi. Tabiatiyle, her zaman olduğu gibi, eskiden kalan Budizm öncesi kültleri "geleneksel damgasını yediler"; ancak yeni ve resmi "beyaz din" niteliğinin yanında halka ait olan "kara inanç" yaşamaya devam etmiştir. Etnologlar buna şamanizm adını verme alışkanlığını edinmişlerdir, çünkü artık şamanizm kara inancın temel olayı haline gelmişti[14].

Cengiz Han devletinin Moğolistanda çöküşü ile XVI. yüzyıl arasında geçen dönemle ilgili olarak az sayıda bilgiye sahibiz (Q.144, sf.353). Ancak önemli bir kaynak (D.9) bize lamaizmin yerleşmesinden hemen evvel, güçlü bir "şamanist" etkinlik olduğunu göstermektedir. Aslında sergilenen yeni bir çehre altındaki geleneksel dindi. Bu yeni çehre, ya yozlaştırılmış olmasından ya da daha eski tarihlerde bize çok az intikal eden, düşük seviyeli halk tabakasının (kara budun) inançlarının ortaya çıkmasından kaynaklanmaktaydı. Bahis konusu gerileme hadisesi sadece Moğolistan'da yaşayan Moğolları değil, fakat aynı zamanda müslüman olmayan bütün Altay Asyasını ilgilendiriyordu. Geleneksel din, varlı-

---

14 Zor fakat önemli bir konu olan renklerin sembolizmi konusunda, özellikle siyah ve beyaz için bkz. M.32, sf.218; M.54; Q.124. Moğolistanda siyahla ilgili inançlar konusunda 0.144'e ve özellikle sf.341 ve onu izleyen sahifelere bkz.

ğını sürdürdüğü sürece, yabancı baskıların olmaması halinde dahi, halka en özgü ve basit şekliyle yaşamını sürdürüyordu.

Bu yıpranma, uçsuz bucaksız topraklar üzerinde, uluslararası herhangi bir etkinliği bulunmayan, ya çok eskiden beri oralarda yaşayan veya XIII. yüzyılda Lena'yı yukarıya doğru izleyen Türkçe konuşan Yakutlar gibi oldukça kısa zaman evvel göç etmiş, şuraya buraya dağılmış toplumların yaşadığı Sibirya'da özellikle büyük çapta meydana gelmiş olsa gerek. Manevi hayatın yeşermesine az müsait olan bu koşullar, XVII. yüzyılda ve özellikle 1782 yılından sonra Rus müstemlekeciliğinin baskısı altında, daha da ağırlaşmıştır. Orada yaşayanların düşünce dünyası gittikçe köhneleşmiş, en mütevazi şekillerine indirgenmiş, bozulmuş ve nihayet Hıristiyanlıkla ilgili olanın kuşkusuz en belirgin olduğu fakat zorunlu olarak en güçlü olmadığı, çok çeşitli etkilere maruz kalmıştır. Uzak kuzeyliler ile paleo-Asyalıların birlikte yaşaması kültür alış verişine yol açmıştır. Mordv ve Çeremis, yani Fino-ugrik adetlerin Altaylıların kültürüne sızmış olması keyfiyeti son zamanlarda Chichlo tarafından ortaya konmuştur (O.28). Aslında bu etkileşim tek örnek değildir; bunlara bakınca iki bin yıllık olaylara ait izlerin hala var olduğunu görerek hayretler içinde kalıyoruz; ayrıca bugün Sibirya halkının onda dokuzunun Rus olduğunu da unutmamak gerekir. Topraklarının aynı derecede geniş ve yerli halkın yoğunluğunun düşük olmasına rağmen, halen Kazakistan diye bilinen yerde bu yıpranma ve gerileme görüntüsü belki de daha az belirgin şekilde olmuştur. Altınordu Rus boyunduruğu altına girdiğinde (1731-1743) islamiyet, Kazan'dan gelen mollalar tarafından (XVI. Yüzyıl geç ve yüzeysel şekilde getirilmiş olmasına rağmen, Ortodoksluğun bu bölgede gelişimine engel olmuştur. Ancak, İslamiyete rağmen başka yerlerdeki müslüman ülkelerinde olduğu gibi burada da eski dinden bazı belirgin izler kalmıştır.

Eski dini inançların Orta Asya'da ve Sibirya'da daha canlı kalan ve herşeye rağmen zengin mirasına daha az önem verdim, zira çalışmama temel teşkil eden geçmişe ait daha az sayıdaki belgeyi, son zamanlara ait oldukça bol sayıdaki belgenin oluşturduğu yığın altında ezmek bana doğru gelmedi. Genelde daha az anlamlı oldukları için, Çin kaynaklarını da bertaraf etme gereğini duydum (I.18)., ancak *Pei-lu-fong-su*'ya (I.32) gerekli olan özel yeri verdim. Buna karşın, Rusların Orta Asya'ya yayılmasını takip eden dönemdeki seyyahları ve özellikle XVII. yüzyıldakilerden Strahlenberg, Georgi, Gmelin, Pallas gibilerine çok fazla başvurma eğilimine karşı koymam gerekti. Ayrıca, bazen sonraki asırlara ait seyyahların eserlerinden de yararlandım ve bunlar beni etnografya kaynaklarına doğru yöneltmişlerdir. Ancak bu alana yalnızca karşılaştırmalar veya açıklama yapmak amacıyla çok nadir olarak değinmiş bulunuyorum. sözlü metinler konusunda, ufak istisnalar haricinde, Manas destanının Er-Töştük dönemini benimsedim; burada halen taranmamış çok geniş sahalar mevcuttur (C.9).

Türklerin İslamlaşması

Şimdiye kadar, konumuz için bu denli önemli olan Türklerin islamiyetle olan ilişkilerini, hemen hemen kenarda bıraktım. Aslında bu ilişkiler oldukça eski bir zamana dayanmaktadır. Araplar Orta Asya'ya müdahale ettikleri vakit, Tu-kiu'ler ancak kısa bir müddet önce dağılmışlardı (N.42; N.11). Dünyayı boyunduruklan altına alma yarışında Tu-kiu'ler onların eşiğinde, bitkin bir vaziyetten

ziyade doymuş bir vaziyette durmuşlardı. Taşkent'de bir Türk başbuğunun bir Çin valisi tarafından öldürülmesi onlara müdahale etme fırsatını verdi. Öldürülen kişinin oğlu, Tu-kiu'lara ve Karluklara başvurdu. 751 yılında, birleşmiş durumda olan bunlar, Sir Derya ile Balkaş gölünün arasında orta yerde bulunan Talas'ta Çinlileri ezdiler. İşte bu şekilde Orta Asya'nın kaderine bir gün içinde karar verildi ve Orta Asya, Çinlileşme yerine tedricen İslamiyete açılmış oldu.

İslamiyet, X.yüzyıl sonuna kadar önemli bir başarı elde edememiştir. Çin bertaraf edilmiş olduğundan Müslüman imparatorluğu ile Türk göçebe toplulukları arasında bir kuvvetler dengesi oluşmuş gibi göründü. Bu denli müthiş bir teokrasi tarafından batıya doğru gidişlerinde durdurulmuş olan ve savaşçı bir eğilime sahip olan Türkler, Abbasi halifeleri ile Samani'ler gibi onlara bağımlı büyük devletlerin hizmetine memluk "köle" yani paralı asker gibi girdiler. Araplar artık harp etmeyecek kadar zengin olduklarından, Türkler kendilerine yeni bir iş sahası bulmuş oldular[15]

İlk askere alınma işlemi bizce bilinmeyen bir tarihte vuku bulmuştur, ancak VIII.yüzyıl sonunda Halife Harun el-Reşid hizmetinde azatlılara rastlandığı bildirildiğine göre bunun erken bir tarihte gerçekleşmiş olması lazım. Belki de bu hükümdarın el-Emin ve el-Memûn adlı oğulları arasında çıkan iç harp dolayısıyla Türkler IX.yüzyılda büyük bir değer kazandılar ve kısa bir süre içinde o denli önemli oldular ki, bunların halefi olan el-Mutasim (833-849), bir geleneğe göre bu kabına sığmaz savaşçıları Bağdat sakinlerinin düşmanlığından kurtarmak amacı ile kuzeye doğru az bir mesafede bulunan Samarra'da, onlar için yeni bir başkent kurmak zorunda kalmıştır. Türkler orada iktidarı tam olarak ele geçirmekte gecikmediler, ordu kumandanı, bakan ve Mısır gibi zengin eyaletlere vali oldular. İradelerini ve zevklerini etraflarına hiç tartışmasız kabul ettirdiler. Bununla beraber genelde, aşırı bir Türk milliyetçiliği sergileyen görüşler dışında, onların iyice islamlaşmış oldukları ve Orta Asya daki geleneklerinden müslüman dünyasına hiçbir şey veya büyük bir şey getirmedikleri konusunda birleşilmektedir. Bu görüşe tam anlamıyla karşıyım ve araştırmalarım bana en azından, yüzeydeki İslam görüntüsü altında ancak gölgelenmiş olan bazı tasarımlar yolu ile, müslüman toplumunun o dönemde Türkler tarafından belirli bir oranda yeniden şekillendirilmiş olduğu sonucunu vermiştir. Abbasi halifesinin emrindeki Türkler arasında dinlerine çok samimi bir şekilde bağlanmış ve mükemmelen Araplaşmış gurupların bulunduğunu ve de bu Türklerin (Massignon'un sözünü ettiği gibi) *hacca* gitmeyi çok arzu ettiklerinden kendileri için Samarra'da küçük bir Kâbe inşa edilmesini istediklerini çok iyi bilmekteyim; ayrıca bunun sözlü ve yazılı kanıtları bana hocam Massignon tarafından verilmiştir. Ancak bunlar Türklerin acaba yüzde kaçını temsil ediyorlardı? Müslümanlığı kabul ettiklerinde inançları ne denli samimi ve ne denli derin olursa olsun, aynı zamanda müslümanlık öncesi dini inançlarını kısmen saklayamazlar mıydı? Bunların tamamen kaynaşmış olduğunu iddia edebilmek için hepsinin çocukluk dönemlerinde satın alınıp büyük bir düzenle yetiştirildiklerinden emin olmak gerekir. Kaldı ki pek çok şey bunun böyle olmadığını bize göstermektedir. Arap yazarlar, Türklerin temel niteliğinin doğum yerlerine olan derin bağlılıkları olduğu konusunda hemfikirdirler (N.25, sf.250 ye bkz.). Kendilerine ayrılan mahallerde yaşamış olmaları, yerli halka ka-

---

15 Özellikle N.7; N.8; N.9; N.18; N.37'e dayandım. Ayrıca, N.3; N.4 ve ilginç bir örnek için bkz. I.24.

rışmalarının yasaklanması ve de halifenin kendileri için satın aldığı Türk genç kızları dışında kadın almalarının engellenmiş olması, Türklerin kendi geleneklerini uzun zaman saklamış olduklarını gösteren çok önemli kanıtlardır. Ayrıca bu husus, çoğu kez görünüşte totemlerle ilgili gibi duran, bazen olağan isim olarak, bazen de uzun adların içinde ikincil şekilde yerleştirilen özgün Türk isimlerinin kullanılmış olduğunu gösteren onomastik araştırmaları sonucunda da anlaşılmaktadır. Abbasiler zamanında böyle isimler çok büyük sayıda olduğu gibi aynı şekilde Mısır Memlukları zamanında ücretli asker olarak alınan kimselerin çoğunu Kıpçak diyarından gelenlerin oluşturduğu dönemlerde de bu isimlere çok sayıda rastlanmaktadır (F.44).

Bazı Türk araştırmacılar ve de Türk olmayan fakat aşırı bir Türk yanlılığı sergileyen sanat tarihçileri kendi savlarını kanıtlama açısından, İslam sanatında Orta Asya geleneklerinin çok etkili olduğunu ileri sürmektedirler: Bunu ancak, Orta Asya geleneklerini bilmekle tartışmak mümkündür ki, İslamî konular uzmanları arasında bunu bilenler azdır. İslam mimarisi, plastik sanatlar ve sanayi tasarımında Türklerin büyük çapta etkisi olduğundan emin değilim; bunun ancak birkaç noktada geçerli olduğunu sanıyorum. Ölülerin çölde üzerinde yazı bulumayan bir taş altında gömülmesini öngören ve oldukça titizlikle uygulanan bir yaptırma aykırı şekilde, İslam topraklarında türbelerin yapılması ile ilgili olarak, Türk dünyasının etkisi dışında doyurucu bir açıklama bulmak tamamen imkansızdır; özellikle Samarra döneminden itibaren, eski İran tasvirlerinin yerini alan ve "yüce hakan"ı resimleyen yeni ikonografi türü ancak Orta Asya resim geleneği ile izah edilebilir (R.46). Ve de, IX. asırdan itibaren bu denli derin bir şekilde yenilenen ve Selçuk (ve bilinen Selçuk etkisi altında Fatuma) döneminde olağanüstü gelişme safhasına ulaşan bütün bir minyatür ve süsleme sanatını yalnızca Türk etkisi ile kanıtlamak mümkün değilse dahi pek çok konu son analizde kaynakları ancak Ortaçağ Türk metinlerinde bulunan, özgün Türk temalarından oluşmaktadır.

Bu temaların ve bu metinlerin aynı zamanda İran kökenli olabilmesi ihtimali esasen basit olmayan bu sorunu biraz daha karmaşık hale getirmektedir. İran ve Türk ikonografisi ile mitolojisi arasındaki, ayrıntılara kadar inen benzerlikler, birçok şekilde izah edilebilir. Bu izah şekillerinin en basiti belki de bunların kökenini çok eski döneme ait ortak bir zeminde aramak olabilir. bunu bir çalışma dolayısile yapma fırsatını bulduk (R.22) ve (daha önce sözü geçen) G. Dumezil'in İskitler ile Osetler arasındaki karşılaştırmalı araştırmaları bizi şimdi bu yola doğru gitmeye özendirmektedir (P.15). Mesleki çalışmalarım ve faaliyetimin bir kısmı beni İslam sanatı ile ilgilenmeye sevketmiştir, ancak burada bunlardan çok az bahsedeceğim.

Paralı askerlerin kullanılmış olması İslamiyeti yaymak isteyenleri tatmin etmemekteydi. Bavullarında Kur'an taşıyan gezici din adamlarının ve tüccarların dünyanın tüm karayollarında ve denizlerinde seyahat ettikleri bilinmektedir. Bunların, kendi hudutlarının çok ötesinde, büyük bir mesafe aralığı ile birbirinden ayrılmış topraklarda, Hazarlarda olduğu gibi cesaret verici, Volga Bulgarlarında ise kesin sonuçlar alınmış olduklarını gördük.

İslamiyetin Orta Asya'daki en büyük başarısı Çin Türkistanında Karahanlı devletinde (Balassagun ve Kaşgar) meydana gelmiştir. Orada, kaynakların tam olarak belirleyemedikleri bir tarihte ve fakat en geç X.yüzyılın sonunda,

(yüzeysel bir islamlaşmaya rağmen efsanesi (M.30) geleneksel Türk-Moğol dinine ait olan) Satuk Buğra Han adındaki bir Türk hakanı, halkını da beraberinde sürükliyerek islamiyeti kabul etmiştir. Uzun bir Manikeist ve Budist kültürleşme süreci sonunda oluşan Kaşgar çevresi önemli bir din ve kültür merkezi haline gelmiştir. Ayrıca "çok tanrılı" kalmış olan bir dünya ile yakın ilişki halinde olmasından ötürü bizim için de son derece ilgi çekicidir. Kaşgarî'nin Sözlüğü ve de *Kutadgu Bilig* bu ortamın ürünleridir.

O zamandan itibaren, Türk topluluklarının müslümanlaşması hız kazanmıştır. İran'da Samani krallığının Memlukları, Afganistan'ın bugün bulunduğu yerde, Gazne civarında, Gazne imparatorluğu adı altında İslam topraklarında bir Türk müslüman imparatorluğu kurmuşlardır. Gazne imparatorluğu bu yönü ile, bizim için Karahanlılarınkinden daha az ilginçtir (0.13). Güçlü bir İran etkisi altında olmalarına rağmen, Gazneliler özgün Türk niteliklerini terketmemişlerdir. İslam yazarlarının, Firdevsî kendisine Şahname'yi ithaf ettiğinde, Gazneli Mahmud'un bazı sakınımlarını ve eleştirilerini hala anlayamamış olmalarına hayret edilebilir. Sanatkârları koruduğu bilinen hükümdar, şairin Türklere karşı kullandığı sert ifadeyi ancak zorlukla kabullenebilirdi, zira kendisini de onlardan biri olarak görüyordu.

Kısa bir süre sonra, hala "şamanist" olan Oğuz boyları, Selçukluların öncülüğü altında, İran'a (1030) ve Anadolu'ya (1071) açıldılar. Onların ardından göçebe Türk toplulukları müslüman dünyasına kitleler halinde akın ettiler.

Selçuklular ve onların ardından Osmanlılar müslümanlığı kabul ettiler ve siyasi sebeplerle İslamiyetin düzene en bağımlı şekli olan sünniliği benimsediler[16]. Selçukluların, inançlarında samimi olmadıkları konusunda herhangi bir kanıt bulunmamaktadır, ancak çok sayıda eski geleneği muhafaza ettiler ve İslam bünyesi içinde, imansız kişilere (kâfirlere) karşı, onların ırkına mensup kişilerin her zaman göstermiş olduğu hoşgörüyü sergilediler. Bu hoşgörülü davranış toplumun Hıristiyan olduğu Anadolu'da özellikle belirgin olmuştur. Nitekim, Küçük Asyayı dolaşmış olan müslüman seyyahlar bundan sık sık bahsetmiş ve rahatsız olmuşlardır (0.69; 0.103).

Genelde Gök-Tanrı, onun niteliklerini almadan çok evvel dahi, Allah'a benzetilmiştir. Gök-tanrının hayattaki uzantısı olan *kut*, tanrının lütfu oldu; onun emri olan *yarlık*, şefaat veya af oldu. Paganizmin tanrıları veya şeytanları, cinlere ve perilere benzetildi veya kültleri bir din ulusunun üzerine aktarıldı. Aslında bu konu ile ilgili olarak, dinler tarihi uzmanlarının iyice bilmediği hiçbir husus mevcut değildir.

Türk halk kitlelerinin daha iki yönlü davranış şekilleri olmuştur. bunlar yapabildikleri ölçüde, ancak ismen müslümanlaştılar. Sonradan yazılmış olsa dahi, konu ile ilgili metinler bize bunun kanıtını sağlamaktadır. Aslında bu kanıtlar, başka kaynaklardan bilgi edinememiş olsaydık dahi, bizim için yeterli olacaktı. XIII.yüzyılda *Yusuf ve Zeliha* adlı klasik öykünün Seyyad Hamza tarafından yazılan Türkçe birinci versiyonu (C.29) bütün müslüman metinleri gibi *Bismillah*

---

[16] Selçuklular konusunda 0.14; 0.15 ve de hatalarına rağmen, 0.99'a bkz. Ayrıca, tabiatiyle 0. ve Q. bölümlerinin genel eserlerine de bkz.

ile başlamaktadır; ancak yazar bu yakarışın Allah dahil her terimini açıklamak zorunluluğunu duymuştur. Aynı şekilde XIV.yüzyıl sonunda, Kur'an'ın Kastamonu dolaylarında Türkçe olarak yapılan yorumu, Allah'ı *Tengri yolu* ile izah etmektedir (C.19). Bektaşi tarikatının kurucusu Hacı Bektaş, *Vilayetname* adlı kitabında, Oğuzların İslam-öncesi geleneğinden büyük çapta alıntılar yapmıştır (C.15). Yine daha sonraları, *Kitab-ı Dede Korkut* (C.13; C.27) her sahifesinde Türk "paganizminin" izlerini taşımaktadır; nitekim, dağ, su ve ağaçtan kurulu kutsal üçlüye yapılan dualar bunu açıkça göstermektedir (R.35; R.40). Dolayısıyla, bu kitapta önemli bir bilgi kaynağı bulmak mümkündür.

Sağladıkları bilgi yönünden eşit değerde olmayan ve üzerlerinde ihtiyatla çalışılması gerekmesine rağmen, tarihi incelemelerden ziyade, kahramanlık destanlarından ve efsanelerden yararlanılmalıdır. Konusu Gazneli Mahmud etrafında odaklaşan ve en eskisi 1115 yılına dayanan pek çok yazma nushası günümüze ulaşan Abu Müslim'e (C.23)'e ait Köroğlu "Körün Oğlu" efsanesinin (C.7; C.14) bu yönden zengin olduğu görülmektedir; buna karşın, *Melik Danişmend Destanı* (veya *Danişmendnâme*) (C.22) aynı açıdan hiç de zengin değildir. Çok sayıdaki Türk-İran destansı öyküleri yanısıra, konu ile uğraşanlar tarafından bilindiği gibi hakikaten belirgin arkaik yapısı olan çok sayıda su katılmamış Türk eseri mevcut bulunmaktadır (C.23, sf.77; Q.88; Q.89'a bak.). "Türk destanları arasında en fazla çok tanrılı olan" (C.23, sf.38) *Saltıknamedir*. Bunun tetkiki, "İslam-öncesi dinbilimi konusunda bize bilgiler sağlamaktadır" (aynı yer, sf. 38); ancak, efsane ve masallarla dopdolu olmasına karşın, *Saltıkname* üzerinde inceleme yapmak özellikle zordur. Ben araştırmalarımda, XVI.asırda kaleme alınmış, özellikle nazım şeklinde olanları hiç kuşkusuz daha eski zamanlara ait, temel nitelikli ve baskısı iyi yapılmış olan *Kitab-ı Dede Korkut*'u benimsedim. Buna sık sık başvurmakla birlikte bazen daha az önemli diğer eserleri de zikretmekten kaçınmadım. Kimi zaman tam anlamı ile müslüman nitelikli olmakla birlikte, birkaç eski geleneği aynen aktaran, XVI.yüzyılda Hindistan İmparatorluğunun kurucusunun kitabı, *Baburname*'ye (C.3; C.4) başvurduğum oldu; yeterli bilgi elde edememiş olmama rağmen bu kitapla bir hayli ilgilendim (R.21).

Bu halk kitleleri çoğu kez İslam kalıbı içinde kaynaşmak zorunda kalmışlar, ancak daha az köktenci olan ve dini sapmalara daha hoşgörü gösteren, heterodoks şii mezhebini tercih etmişlerdir. Türkmen baba'ları (göçebe Türkler), Barak baba, Baba İshak, Baba İlyas ve diğer birçokları bu mezhebe bağlı olduklarını iddia ediyorlardı; ancak bunlar gerçekte eski şamanların varisleri, eski dinin "büyücü rahipleri" idiler. Bu terimi ilerde daha etraflı olarak açıklıyacağım[17].

Bu şekilde, asırlar boyu İslam'ın önderi gibi gözükmüş olan müslüman Türk dünyası ve de ülke yöneticileri vasıtasıyla gerçekten öyle hale gelmiş olan Türkler, iki kısma ayrılmış bulundular. Bunlardan bir kısmı İslamiyeti samimiyetle kabullenmiş ve yeni dinlerinde eski dinden tepki yaratmadan muhafaza edebileceklerini saklamış olanlardır. Örneğin şehzadelerin boğdurulması, ritüel savaşları, düşman ölülerinin mezardan çıkarılması ve yakılması, başlık üzerine

---

[17] Bütün bunlar yetersiz şekilde bilinmekle beraber, özet şekilde bir bibliyografya verilmeyecek kadar çok yayın mevcuttur. Bununla birlikte, Q.88 ile vd.; M.9; M.29; 0.14; 0.15; 0.17; 0.18; 0.33; Q.104'e bkz..Eski ritüellerin ve törenlerin günümüzde yaşamaları yönünden çok önemli bir akım olan *Bektaşilik konusunda, ayrıca bkz.* C.15; 0.33; 0.49.

tüy takılması, Tibet sığırı veya at kuyruğundan yapılan tuğlar gibi. Diğer bir kısmı ise bir dereceye kadar müslüman olmuş fakat geçmişinden mümkün olduğu kadar fazla şeyi özenle muhafaza edenlerdir. Bu olgu, herşeyin hızlı bir şekilde yozlaştığı ancak daha hiçbir şeyin tamamen kaybolmadığı günümüze kadar süregelmiştir. Anadolu'da göçerler arasında yapmış olduğum incelemeler ve diğerleri tarafından yerleşik topluluklarda yapılan araştırmalar aynı sonuçları vermiş, dokuz asırlık bir müslüman geçmişe rağmen, ortalama halk tabakalarının, Ortaçağ inançlarından, bazı kalıntılardan çok daha fazla şeyi sakladıklarını ortaya koymuştur (R.24). Türk dilini konuşan diğer ülkelerde, Afgan ve İran kabileleri arasında yapılan incelemeler bu yörelerde de aynı hususun geçerli olduğunu göstermektedir.

Dolayısıyla, eski Türk ve Moğol dini üzerine yoğunlaşmaya devam etmek suretiyle, en azından Güney Türkiye'nin göçebe geleneklerini ve ikinci elden diğer yörelerin yerleşik ve göçebe geleneklerini araştırmanın yararlı olacağını düşündüm. Bunlar halâ sınırsız bir araştırma alanı sağlamaktadır. İkinci derecede önemli olanın altındaki asıl temel unsurları gözden kaçırmamak endişesiyle, burada elimizdeki verilerin ancak belirli bir kısmı ele alınacaktır.

Belki bu yaklaşım çelişkili görülebilir, ancak sonuçta Türklerin ve Moğolların dininin, genelde bunun incelendiği ve hala bunun orada yaşadığı iddiasının ileri sürüldüğü Sibirya veya Altay'lardan çok *daha iyi bir şekilde, müslüman* ülkelerde muhafaza edildiğini düşünmek bana daha isabetli görünmektedir; çevredeki toplumlar her zaman daha tutucudurlar. Bunun yanında Hıristiyanların, Anadolu toplumunun ihmal edilemiyecek bir kısmını oluşturmaya devam ettiği hususunu gözardı etmedim. XX.yüzyılın başında, Türkiye Cumhuriyeti olarak bilinecek olan ülkelerin sınırları içinde Türk olmayan en azından %30 oranında bir nüfusun var olması lazımdı: bunlar müslüman Kürtlerin yanısıra, sayısı tam tespit edilemeyen Ermenilerle bir buçuk milyondan fazla Rumdan oluşuyordu. Selçuk Sultanlığının tüm süresi boyunca ve belki de daha sonraları, bu topluluklarla Türkler arasındaki ilişkiler yakın ve mükemmel olmuştur. Bunun sonucunda bir ortak yaşam tarzının meydana geldiği düşünülebilir. Bu ortak yaşam tarzının, özellikle bir Rum efsanesinin, eski bir Türk efsanesini veya eski Türk mitlerini hatırlattığı durumlarda sık sık belirli hale geldiğini görmekteyiz (M.49)

Bilinmeyen Sahalar

Altay toplumlarının tarih açısından önemi ile bu toplumların dini inançlarına ayrılan çalışma sayısının azlığı arasında garip bir çelişki mevcuttur. Bu toplumların dini inançlarına daha yeni yeni ilgi gösterilmeye başlanmaktadır; halbuki uzun zamandan beri Hint-Avrupa ve Sami dinler tarihi ayrıcalıklı konular olarak seçilmiş bulunmaktaydı. Altaylıların dini inançlarının ne denli ihmale uğradığını anlamak için, dinler tarihi ansiklopedilerinin içeriğine bakmak yeterlidir. Tabiatiyle burada, iştirak etmeye davet edilmiş bulunduğum çok yeni yayınlardan veya halen yayınlanmakta olan bazı eserlerden bahsetmiyorum: Bunlar, *Sources Orientales* adlı kitap dizisi (P.68), *Wörterbuch der Mythologie* (P.81), Flammarion yayınevinin *Dictionnaire des Mythologies* (P.14)'si gibi eserlerdir. Diğerlerine gelince, H.C.Puech tarafından yayınlanan ve toplam 4500 sahifeyi aşan "la Pleiade" serisinin *Histoire des Religions* adlı serisinin 3. cildinde,

"Sibirya'da Altay toplumlarının dinleri"ne, "gelenekleri yazılı bulunmayan toplumlar"a ayrılan (Q.95) bölüm içinde, sadece 26 sahife boyunca değinilmekte (P.34); P.Grimal'in yönettiği Larousse'un *Mythologie*'sinde (P.58) bu dinler ancak "Sibirya Mitolojisi" konusu altında, 10 sahifede ele alınmaktadır (Q.96); Hindu dili ve uygarlığı uzmanı olan J.Auboyer, Gorce ve Mortier'nin *Histoire Générale des Réligions*'nunda İskit-Sarmatlar ve Altaylılardan (Q.3) aynı bölüm içinde bahsedilmektedir (ayrıca, Q.93'e de bkz). Bu örnekler Fransızca kaynaklarda olduğu gibi hiç de onlardan daha zengin olmayan yabancı kaynaklarda çoğaltılabilir.

Belirli bir coğrafi bölgeyi veya bir tarih dönemini incelemiş olan Altay tarihi uzmanları da, dini hayatı çok kısıtlı bir şekilde ele almışlardır. *Orta Asya Türk Tarihi*, adlı kitabında Barthold, önemi hakkında gerçek bir kuşku sergilemek suretiyle, din konusuna yalnızca beş sahife ayırmıştır (0.8, sf.12-16). Başlıca eserlerinde Vladimirtsov bu konuya hemen hemen değinmemiştir (0.109; 0.110). *Step İmparatorluğu* adlı eserinde Grousset (0.34). hiç değilse anlamsız olmaması gibi bir meziyeti olan, kısa kısa bazı değinmelerle konuya ışık tutmaktadır. Ufak bir el kitabında, Hambis (0.38), Yukarı Asya'nın "manevi hayatı"na bir bölüm ayırmakla beraber, yaklaşık yarısı Budizm ve İslamiyete ait olmak üzere dinler konusuna sadece sekiz sahife ayırmaktadır; Rene Giraud (0.32), tam anlamıyla araştırma niteliğindeki bir çalışmasında, "inançlar ve gelenekler" konusuna ilk değinen kişidir; ancak bunu yaparken sınırlı bir dönemi ele almakta ve de yeterli belge ve kaynağa dayanmamaktadır. Tibet ve Moğolistan dinleri konusunda yakın zamanlarda yayınlanmış başka bir kitabın ikinci bölümünde (Q.144) Heissig, lamaizm ve "şamanizm"e eşit derecede yer vermiş, ancak bu konuda Cengiz Han dönemine kadar nadir olarak çıktığı gibi daha öncesini hemen hemen hiç ele almamıştır. Bunlar yalnızca bir kaç örnekten ibarettir.

Bu konudaki çalışmaların eksikliği, ilgi eksikliğinden ziyade bilgi eksikliğinden ve de bu dinin yalnız bilinmediği değil, aynı zamanda bilinemez olduğu şeklindeki bir önyargıdan kaynaklanmaktadır. Barthold diyor ki: "Bu toplumun (Tu-kiu'ler) psikolojisini anlamak için onun dini inançlarını anlamak önemlidir: ne yazık ki anıtlar bu konuya hemen hemen hiç ışık tutmamaktadır" (0.8, sf.12). Sibirya şamanizmini tartışır-ken, Kai Donner şöyle bir sonuca varmıştır: "burada (...) verilen tarif yüzeyseldir ve bütün bunlara dayanak teşkil eden mitolojiye ve dine nüfuz edilemezse hep yüzeysel kalacaktır" (M.23, sf.231). Masson-Oursel ise "en eski tarihlerdeki Türk-Moğol dinini bilmenin imkansızlığından yakınıyordu (Q.103, sf.445). Bu karamsarlığa rağmen, dikkatli bir araştırmanın cesaret verici ve o zamana kadar tahmin edilemeyen sonuçlar elde etmeye imkan verebileceğini ilerde göreceğiz.

Arkeolojik Araştırmalar

Burada söz konusu olan araştırmalar uzun yıllar, hatta bazen asırlar önce başlamış bulunmaktadır. Bu konu ilk önceleri Rus ve daha sonra Sovyet arkeologları tarafından araştırılmıştır. Kendilerine ait olan bu topraklarda kazı yapma tekeli hemen hemen sadece onlara ait olmuştur. Ancak bu olgunun, ne önemli Batılı ve Japon heyetlerinin araştırmalarını ve ne de bir Bonvalot'nun, bir Dutreuil de Rhins'in, bir Grenard'ın, bir Henri d'Orleans'ın, bir Sven Hedin'in

XIX. yüzyılda yapmış oldukları gerçek nitelikteki inceleme gezilerini bize unutturmaması gerekir. Yine aynı şekilde bu son çalışmaların, XX.yüzyılda Grüneweld ve von Le Coq tarafından yönetilen Alman kazılarını, Sir Aurel Stein'in yönettiği ingiliz kazılarını, Pelliot'nun yönettiği Fransız kazılarını, Otani ve Tachibana'nın yönettikleri Japon kazılarını, keza Danimarka'lı Thomsen'in çalışmalarını ve de önemli yayın serileri ile sonuçları ortaya konmuş olan Finlilerin kazılarını gözardı ettirmemesi gerekir.

Özellikle Moğolistan'da ve Sibirya'ya komşu yörelerde, Altay'larda ve Yenisey yaylasında, yukarıda adları belirtilen kişiler tarafından araştırılan prehistorik, proto-historik, antik ve ortaçağ yerleşim sahaları bazen şaşırtıcı sonuçlar vermiş ve ekseriya benzersiz nitelikte bilgiler sağlamıştır; bu konu ile ilgili olarak, Altay'larda Pazyryk ve Moğolistan'da Noin Ula gibi ünlü isimleri hatırlamak yeterlidir. Bu kazılarla ilgili olarak yayınlanmış eserler muhakkak ki uluslararası düzeyde ilgi uyandırmıştır; ancak daha az ilgi çekici buluşlar yayınlanmamış durumda kalmış veya batı bilim çevreleri bunlara erişememiştir. Böylece, kaynakların uzaklığı bizi bu konuda Sovyet Rusya, halen Çin ve hata Moğol bilimine bağımlı kılmakta ve ikinci elden çalışmaların yapılmasını zorunlu hale getirmektedir. Aslında Batı bilimi, esas itibariyle bizi burada ilgilendiren metinleri tetkik etmekle yetinebilir, zira ne denli önemli ve bazen vazgeçilmez olursa olsun arkeoloji ancak belirli bir yere kadar çözümleyici bilgi vermektedir. Arkeoloji verilerine dayanılarak çoğu kez soyut değerlendirmeler yapılmakta ve hiç bir şeye dayanmayan, birbirine zıt kuramlar ciddi şekilde ileri sürülmektedir. Bozkırların en olağanüstü katkısı olan hayvan sanatı, daha doğrusu bunların savaş sahneleri her zaman için İskit veya Sarmat kökenli olarak kabul edilmiştir; gerçekten de böyle olmakla beraber, aynı zamanda Türk, Moğol, Fino-ugrik ve herhalde Germen kökenlidir de; ancak bunların varlıkları, hiçbiri genel olarak kabul edilmemiş olan on ayrı şekilde izah edilmiştir; bu konudaki tereddütlerinde araştırmacılar haklıydılar, zira açıklamaların hiçbiri tatmin edici değildi (K.Bölümüne bkz.). Ben kendi yönümden geçerli sayılabilecek bir metni önerdim[18]. Bunu ancak, yazıtlar gibi yazılmış olduğu görülen Ortaçağ metinlerini okuyaraktan yapabildim. Diğer birçok durumda da olduğu gibi, bu konuda da yazılı belgelerin zorunlu olarak arkeolojik buluntuları tamamlaması lazımdır.

Elimizdeki metinler ve kalıntılardan elde edilen bulguların birbirleriyle karşılaştırılması sonucunda; Otto Dorn gibi bazı İslam sanatı tarihçilerinin ne yazık ki geniş çapta okuru bulunan bir eserde (L.16) tam bir karmaşa içinde süregelen yanlışlıklarına rağmen, en azından hemen kesin kabul edilebilecek, mükemmel sonuçlar elde edilebilmiştir. Böylece mezarların yanına dikilmiş ve *Balbal* diye adlandırılan, öldürülmüş veya kurban edilmiş düşmanları temsil eden şekilsiz yekpare taşlar (ve tahtalar) ile, tanınmış ölülerin gömüt heykelcikleri olan ve *baba* veya *kamennaya baby*'yi diye adlandırılan taşlar şimdi iyice tanınmakta ve birbirinden doğru şekilde ayırt edilebilmektedir. Oldukça çok sayıda araştırma ile (Y.A.Cher'in bununla ilgili yapmış olduğu ve tam olmayan bir kaynak derlemesinde sayıları yüzü aşmaktadır) (K.8, sf.150 vd.) bunların bir kısmı veya diğerleri incelenmiştir ve yıl geçmiyor ki bu araştırmalara yenileri eklenmesin. Konu

---

[18] Bu tema ile ilgli olarak 1966 yılında Ernest Renan cemiyetine bir tebliğ sundum. Tezimde buna uzun boylu değinmiştim (R.17); yakın zamanda sanırım daha büyük bir ilgi uyandıracak olan bir derlemede bu konuya tekrar avdet ettim (R.47).

ile ilgili olarak Radlov'un, Thomsen'in, Weselowski'nin öncü çalışmalarından sonra (A.14'deki referanslar), sadece birkaçını hatırlatmak bakımından, Jaworski (Q.30), Pelliot (F.34), Kotwicz (K.29; 0.53), Kazakevitch (K.25), Griaznov (K.19), Salmony (K.39), Christinger (K.9), Cher (K.8) ve Jisl (k.23)'in araştırmaları yayınlanmıştır.

Etnografya Araştırmaları

Orta Asya ve Sibirya'nın etnografik tetkiki, arkeolojik araştırmalardan haklı olarak çok daha aktif bir şekilde sürdürülmüştür. Aslında bu gereklidir, zira hem etnik hem dil açısından azınlıkların hızlı bir şekilde eriyerek kaybolma eğiliminin bulunduğu ve çok daha kalabalık toplulukların dahi geleneklerini kaybettiği bir zamanda yaşıyoruz.

Sibirya ile ilgili dil malzemelerinin toplanmasına 1842-1845'te Middendorf (J.17) ve 1843-1850'de Castren (J.5; J.6) ile başlandığı düşünülebilir. Bu derleme faaliyeti, ayrıca *Proben der Volksliteratur der türkischen Stammen*'lein 8 cildini kendisine (C.26) borçlu olduğumuz, Radlov'un son derece geniş çaptaki çalışmaları ile zirveye ulaşmıştır. Bunun ününe erişemeyen çok sayıda başka çalışmalar da ortaya çıkmıştır. Bunların arasında hiç değilse, Doğu Türkistan'da (C.20) derlediği bir dizi metin dolayısıyla Katanov'u ve de daha ufak ölçüde Schiefner'i (C.28) belirtmek gerekir. Sibirya öykülerinin bir derlemesini İngilizce olarak veren ve tematik yönünden yaklaşımları daha olanaklı hale getiren Coxwell'i de (M.20) hatırlamak lazımdır. Genellikle daha sonraları, Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Akademileri, sözlü geleneğe dayalı epik anlatımları ve diğer metinleri topladılar ve bu şekilde bir milyondan fazla mısradan oluşan bir trilogya olan Manas'ın muhteşem ve ünlü Kırgız destanı ortaya çıkmıştır[19]

Moğollar yönünden, halk metinlerinin toplanması da geniş ölçüde gerçekleşmiştir. Bu derlemeler arasında P.A. Mostaert (D.18) adında büyük Moğol dil ve uygarlığı uzmanının eserini ve en başında kuşkusuz B.Rintchen'i (D.27) belirtmemiz lazımgelen bir dizi Moğol bilim adamının eserlerini saymak gerekir.

Aynı zamanda, Rus istilasının hemen ardından başlıyan inceleme gezileri ile çeşitli gözlemler çoğalmıştır. Bu konuda da Radlov'un faaliyeti benzersiz olmuştur (M.55); elde ettiği sonuçları *Aus Sibirien* adlı kitabında olduğu gibi, tüm bilgileri bir arada toplayan, *Versuch* adlı ünlü sözlüğünde (E.23) ortaya koymuştur.

---

[19] Manas, epik Kırgız destanları döneminin tümüne o denli hakim olmuştur ki destan okuyucuları *manascı* olarak adlandırılmıştır. Bu metnin farklı anlatım şekilleri, Orta Asyanın diğer Türk dillerinde de bulunmaktadır. Ancak, eldeki metnin hangi döneme kadar çıktığını belirtmek mümkün değildir; belki de XIV.yüzyıla dayanmaktadır (C.9, sf.24) ki bu da, ilk anlatım şeklinin değişime uğraması için yeterli bir süredir Bunun yanında "İslamiyetle ilgili resmi ödüne rağmen", Manas destanı" belirli düzeyde çok tanrılı" nitelikte kalmıştır (aynı yer, sf. 25). Manas'ın bir bölümü olan Er Töştük'un "kısa" destanı (benimsenen versiyonda, 13200 mısra bulunmaktadır) P.N.Boratav tarafından Fransızcaya çevrilmiş, çevirenin ve L. Bazin'in giriş yazıları ve açıklayıcı notları ile basılmıştır (C.9). Meslekdaşımız Hatto, Manas'ı inceleme konusu olarak seçmiştir. Burada tamamını belirtmeyi (ve de kullanmayı) arzu ettiğim uzun bir dizi içindeki örnekler için bkz. C.16; C.17.

Bu denli çok sayıdaki etnografya malzemesi, Sibirya, Moğol ve Altay (Altay toplulukları kavramının "Altaylı" ile bir tutulmaması gerekir) hayatında ilk önceleri temel olay olarak görülen şamanizmi, yani dinsel olmaktan ziyade daha çok sihirli bir tekniği ortaya çıkardı. Şamanizm çok sayıda çalışmaya konu olmuştur; bunların bazıları şamanizmi belirli bir toplumda veya birbirine akrabalık bağları olan uluslarda derlenebildiği kadarıyla global bir olay olarak tarif etmişler, diğer bazıları özellik gösteren yönlerinden birini veya kullandığı araçlardan birini inceleme eğilimi göstermişlerdir. Şamanizmi çözümlemeye yönelik olan araştırmalar daha da çok sayıda olmuştur; bende bunu çok farklı bir bakış açısından, hayvan dünyası yaşamına dahil olma veya inisiasyon olarak izah etmeye çalıştım (R.19). Bu bağlamdaki temel eser, Mircae Eliade'inkidir, aslında bu inceleme Orta Asya ve Sibirya ölçüsünü oldukça aşarak dünya şamanizmini incelemeye yönelmiştir (P.24). Bu eser ve aynı konudaki diğerleri de aslında kaynakların sayısına göre yetersiz olsa dahi en azından belirtmek durumunda olduğumuz Mikhailowski (Q.106), Nioradze (Q.110), Chadwick (Q.27), Partanen (Q.115), Sandschejew (Q.130) ve de Sicroszewski (Q.134)'nin çalışmalarına dayanmaktadır. O zamandan bu yana, konu ile ilgili kollokyumlar düzenlenmiş (Q.140) ve Dioszegi tarafından yönetilmiş olan *Glaubenswelt und Folklore der Sibirischen Volker* gibi (Q.38) kayda değer nitelikte toplu eserler yayınlanmıştır (Q.136; Q.137).

Şamanizmin bugün Altay toplumlarının dini temsillerinde temel olay oluşu hiçbir şekilde kuşku götürmez. Eskiden de aynı şekilde temel olay olmuş olması ise daha az gerçek olan bir keyfiyettir. Ancak tarih öncesinden beri varolmuş olması hemen hemen kesindir ve varlığı, en azından Ortaçağda, kendisne ağırlıklı bir yer vermemizi zorunlu kılacak derecede kanıtlanmıştır. Bu olgu ile şamanizmi Türklerin ve Moğolların dini olarak kabul etmek arasında oldukça büyük bir mesafe bulunmaktadır; bu mesafeyi bazen aşıyorsak, bunun yerinde bir niteleme olmadığını bilmemize rağmen, sadece kolaylık olsun diye yapıyoruz.

Etnograflar, Sovyet ve Moğol Asya'sının o zamanlarda, "ilkel" diye nitelenen toplumlarında bir dizi ritüel uygulandığını ve bunların belirli farklılıkları olmasına rağmen, belli bir bütünlük sergileyerekten, görünüşte Hıristiyanlaşmış hatta yüzeysel olarak islamlaşmış Türk topluluklarında ve de lamaizm adı altında Moğol halk tabakalarında rastlananlara oldukça yakın olan bir dizi inanca bağlı olduğunu sandılar.

Budizmin bünyesi içinde yaşamaya devam eden bu "çoktanrılı" kalıntılar, erken bir zamanda, 1846 yılında, Buriyat'lı bir Moğol olan D.Banzarov'un gözüne çarptı; ve dikkati bu konu üzerine çekme onuru (örneğin 0.144'e bkz.) genelde kabul edildiği gibi tamamen ona aittir (0.4). Kendisi, bu konu ile ilgili bir okulun kurucusu olmuştur. Araştırmacılar arasında en dikkatli olanları bu durumda, çağdaş dönemde var olan bu kalıntıların eskiliğine değindiler ve karmaşık tarihi bilgilere başvurdular. Bu konda var olan oldukça çok sayıdaki yayınların yardımı ile (bunlar arasında, kaynakçanın Q bölümündeki birkaç başlığa bkz.)., Etnografların samimi olarak Altay toplumlarının dini olduğu sandıkları husus belirlenmiş oldu. Bu konuda kendileri kani olmuşlarsa da, Altay dil ve uygarlığı uzmanları ile din tarihçilerini ikna edemediler; zira onlar söz konusu olanın hakikaten orijinal olmaları kuşku, bölük pörçük olayların bir karışımı olduğunu iyice görmekteydiler. Ne olursa olsun orta değerdeki eserler yanında, diğer bazı araştırmaların yüksek düzeyini tanımazlıktan gelmek haksızlık olur: bu konu ile ilgili

olarak, Holmberg (diğer adıyla Harva)'nın eskimiş bir çalışmasını ele alan (Q.75 E.Lot-Falck'ın Q.98 *Les Rites de Chasse chez les Peuples Sibériens*'in ve bir kolokyum tutanaklarıyla (M.70) tamamlanması gereken Bawden (Q.9), Bosworth (Q.17), Ujfalvy (M.65)'nin makalelerini; Almanca eserler arasında kaybını acı ile andığımız Paulson'un eserinin tamamını (Q.117 vd.), Sovyet bilim çevresinden putlar kültürü ile ilgli Zelenine'in araştırmasını belirtmemiz gerekir. (Q.152). Görüldüğü gibi, liste eksiksiz olmaktan uzaktır, ancak Sovyet Rusya'da, Türkiye'de, Japonya'da, Batı Avrupa'da ve Amerika'da yayınlanmış ve toplanan herşeyi gözden geçiren makaleleri ve kitapları burada zikretmek olanaksızdır. Bu yayınların ilginçliği yadsınamaz, çünkü bunların okunmasıyla uçsuz bucaksız bir coğrafi bölgede yaşayan toplulukları daha iyi tanımak imkanı elde edildiği gibi, çağdaş inançların aslında daha çok eski kökenli olduğu ve yakın zamanda yapılan ilavelerin yanısıra, geçmişten gelen çok sayıdaki kalıntıyı içerdiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, nelerin Hıristiyanlık, İslamiyet veya Budizm etkisile oluştuğunu, bunların uzak kuzeylilerden ve paleo-Asyalılardan son zamanlarda alınmış olup olmadığını ve de eski bir geleneğin mevcut olduğu ve bundan emin bulunulduğu durumlarda bunun ne ölçüde, tanınamıyacak kadar değişikliğe uğramış olup olmadığını tespit etmek bazen zordur. Yüce Allahın temsili olan Gök'ün, daha yakın zamandaki Uranien ilahların lehine güncelliğini kaybettiğini herkes hayret etmeden saptamış olacaktır, zira dinler tarihi bize, bu uzaklaşmanın ve *deus otiosus* değişimin normal olduğunu öğretmiştir (P.20, sf.53). Ne yazık ki herşeyi ölçmek bu denli olay değildir. Almanca olarak 1938 yılında yayınlanan (o zaman Holmberg ismini taşıyan aynı Harva tarafından İngilizce olarak 1927 yılında yayınlanan eserin geliştirilmiş bir baskısıdır) (Q.73), uzun süre konu ile ilgili en önemli klasik eser niteliğini saklamış olan ve 1959 yılında Fransızca'ya da çevrilen (Q.68) Harva'nın kitabı yalnızca çağdaş zamanlara yönelmiş olan bir araştırmanın, zayıflığını dememek için, yetersizliğini ortaya koymaktadır. Bu eseri hala geçerli kılan husus, ekseriya keyfi olarak seçilmelerine rağmen, iyice sınıflandırılmış bazı olayları bir araya toplamış olmasıdır. Harva için, paragraflarının sonuna şu ibareyi koymak hemen hemen bir kural haline gelmişti: "Hiç kuşku yok ki, bu temsillerin kaynağı Türk (veya Moğol) toplumları değildir" (örnek için bkz. sf. 64).

Aşağıdaki bazen yararlı bazen de gereksiz bir biçimsel önlemdir: Tufanla ilgili öyküler arasında Nuh'un gemisinin yapımcısının Nuh adında birinin olduğunu yazan kutsal kitap dışında kim başka bir kaynak zikredebilir? (Q.68, sf.94 vd.)

Dolayısıyla, Türk ve Moğol toplumlarının dini düşüncesiyle ilgili olarak daha eskilere uzanan bir dönemin araştırılmasının ve deyim yerinde ise, arkeoloji ve etnografya arasında bir köprü kurmanın gerekliliği ortaya çıkmaktadır.

İlk Tarihi Yaklaşımlar

Eskiden veya yakın zamanlarda, bizi bilgisizlik çıkmazından kurtarmak için, bazı denemeler yapılmamış değildir; ancak bunlar ya büyük bir ürkeklik içinde gerçekleştirilmiş veyahut, örneğin bazı Türk bilginlerinde olduğu gibi, aşırı bir cesaretle yapılmıştır; bu sonuncular içinde şamanizme karşı aşırı ilgisi bulunmakla beraber, A.İnan (Q.76) korkuluğun geçerli yanında kalabilmiştir; Ögel

(Q.111) konusunda ise aşırı bir ihtiyatla hareket etmek gerekir. Bu gibi araştırıcıların sayısı son yıllarda gittikçe fazlalaşmaktadır.

Aslında bu araştırıcıların birçoğu büyük övgüye değerdir ve olumlu sonuçlara varmışlardır. Ancak, bunlar sadece ayrıntı sayılabilecek hususlar üzerinde fikirler ileri sürerekten karşılıklı olarak birbirini yok farzetmekte veya dışlamakta, yazıları çok sayıdaki dergi arasında dağılmakta ve üzerinde yeterince inceleme bulunmayan pek çok önemli olayı da ihmal etmektedirler. Yine, bu araştırmaların tümü, başvuru görevi üstlenebilecek bir sentezden yoksun görünmektedirler.

1836 yılından beri kürek kemiği falı Quatremere (H.40, sf.268 vd.) tarafından oldukça etraflı bir şekilde incelenmiştir. Herhalde bu nedenle konu o zamandan bu yana birkaç kez, 1900 yılında Rockhill (G.35, sf.188), 1906 yılında Andree (P.2) ve çok yakın zamanda Bawden (Q.8) tarafından yeniden ele alınmıştır; aslında uygulanan tek kehanet yöntemi bu değildir, ancak en çok alışılagelmiş olanı ve en fazla bilinenidir (R.20'ye bkz.). Yine Quatremere tarafından belirtilmiş olan (H.40, sf.428 vd.) yağmur yağdırma ve yıldırımlar meydana getirme ile ilgili ritüeller, F. Köprülü (Q.86) ve konuyu çağdaş Türkiye'ye kadar getiren P.N.Boratav (bkz. N.7'de istiska) tarafından etraflı bir şekilde tekrar ele alınmıştır. Yine Köprülü, aynı derecede ilginç ve aynı amaca yönelik olmasına rağmen, kurban hayvanlarına ait kanın akıtılmasıyla ilgili yasakla aynı olmadığını belirterek, hanedan üyelerine ait kanın akıtılmasıyla ilgili olan yasağa değinmiştir (Q.87). Ben ilgilenmeden (R.17, sf.32 vd.) ve Bombaci (Q.14) ile Bazin (F.3) bu konu üzerinde araştırmalar yapmalarından çok önce, Türk düşüncesinde *Kut*, gibi temel, fakat aynı derecede karmaşık bir kavram, Kotwicz tarafından (0.53, sf.193 vd.; F.20, sf.146 vd.) ele alınmıştır. Üzerlerinde bir çalışma yapmış olduğum (R.13) cenaze ritüelleri ve ölüm problemi birçok araştırmaya, bu arada Jaworski'nin (Q.80), Katanov'un (Q.84) ve en son olarak Hagaard'ın (Q.63) oldukça hatalı bir incelemesine konu olmuştur. Hayvanların ve de aynı zamanda bitkilerin dini açıdan önemi, doktora tezimi bu konuya ayırmaya beni sevketmiştir (R.17). Bazı hayvan türleri dönem dönem bilginlerin dikkatini çekmiştir. Kurt, benimseyemeyeceğim bir bakış açısından Teoman (M.63) ve Sir Gerard Clauson (Q.30) tarafından incelenmiştir; köpek Tryjarski (Q.143) tarafından; kartal Sternberg (Q.135), Bazin (F.7) ve Hambis (Q.67) tarafından tetkik edilmiştir; ayı, Bazin (F.5), Dyrenkova (Q.40), P.N.Boratav (M.10) ve Gökalp (M.69) ve daha genel bir bağlam içinde Edsmann (P.19) ve Paproth (P.60) tarafından incelenmiştir. Özellikle *Türk Folklor Araştırmaları* dergisinde Gazimihal diğerleri ile birlikte, Türkiye'de hayvanlarla ilgili kültler hakkındaki bilgilerimizi arttırmışlardır. Kurban ritüelleri birçok kez ele alınmış, özellikle Boyle (Q.18), Gahs (Q.53) ve Ortaçağ dönemi Ligeti (Q.94) tarafından incelenmiştir.

Bir tür kadersizlik sonucu diyebileceğimiz şekilde, evrensel ilgi çeken ve en fazla üne sahip olan efsane temaları o denli kötü anlaşılmaktaydı ki, din tarihçileri herhalde cesaretlerini kaybettiklerinden olacak, bu konuları tekrar ele alma gücünü gösteremiyorlardı. Daha önceden 1776 yılında Herbelot tarafından (0.42) ve 1898 yılında Blochet (P.7) tarafından açıklanmış olan Alan Kao efsanesi, 1875 yılında Howorth tarafından Buda kökenli olarak değerlendirilmişti (I.20, 7, sf.233); halbuki budizmin bununla hiçbir ilgisi bulunmamaktadır; ve yine daha da kötü bir rastlantı olarak aynı efsane Herzfeld tarafından İskender efsanesine bağlanmıştır (Q.72, sf.317 vd.). bu son yorum, ünlü Toynbee'ye (N.38, 6, sf.268), sonuçta içine yerleştiği İskender hikayesine girmeden öncesi için, iyice kanıt-

lanmış olan ismini *Alanfoa* olarak düzeltmeye ve onu Yunan ilahları arasına yakıştırmaya olanak sağlamıştır.

Dilbilimle ilgili ilk incelemeler, her ne kadar tarihçilerin ilk çalışmalarından çok daha fazla sayıda olmuşsa da bunlar olumlu bir sonuca ulaşamamışlardır. Bu şekilde, Altay konusu uzmanlarını uzun boylu ilgilendirmiş olan, oldukça fantezi ürünü bazı açıklamalar Vambery tarafından yapılmıştır; bu arada önemli bir terim olan *uçmak* "cennet" terimini de aynı araştırıcı kendine göre yorumlamıştır (0.105, sf.152). Bu tür hatalar üzerinde durmayacağım, ancak daha sonradan kayda değer sonuçların elde edildiğini belirtmekle yetineceğim; bunu derken, örneğin bizzat kendim bununla ilgilendiğimde (F.23) gözümden kaçmış olan, *tengri* kelimesi konusunda Ligeti'nin bir çalışması ile tamamlanmış olan Pelliot'un (1944) makalesini kastetmekteyim (F.31). O zamandan bu yana, Türk-Moğol dininin ortaya çıkarılması için en büyük çalışmalar dilbilimciler tarafından yapılmıştır. *Umay* adlı tanrıçanın ortaya çıkarılmasını (Q.10) ve yıldızların tetkikini (F.8) L.Bazin'e borçluyuz. Pelliot (Q.120), Eberhard (Q.43), Eren (Q.47) ve Cleaves (F.15), avın sorumluluğunu paylaşmak için avcı ile ilgili dikkat çekici bir geleneği açıklığa kavuşturmuşlar (ayrıca bkz. F.11 ve R.17, sf.116-117). Poppe (F.37) ve Rintchen (F.43), Moğolların kutsal dağı Burkan Kaldun'la ilgilenmişlerdir. *Ötüken* ismi (0.78; Q.149) ve herhalde bunun Avrupa versiyonlarından biri olan *Natigay* (F.29) ile birlikte, Tu-kiu'lerin kutsal dağı ve toprak tanrıçası incelenmiş, ayrıca bu sonuncusu etnoloji açısından da değerlendirilmiş (Q.97). *Şan-yu, kağan, bey* sıfatları (F.47; 0.55; F.52) hükümdarlığın göksel kökeninin açıklığa kavuşturulmasını sağlamıştır (ayrıca bkz. R.5). Buna ilaveten şaman ismi konusunda yapılan ve birbirinden çok farklı sonuçlara ulaşan araştırmalardan da söz etmek gerekir (F.21; F.30; F.45). Bir kollokyum ile bunun yayınlanmış olan tutanağı (Q.140), bu kitabın konusunu oluşturan din konusuna karşı duyulan ilginin nihayet uyanmış olduğunu kanıtlamaktadır. Önceden tahmin etmiş olmak pahasına, en başarılı sonuçların benim de benimsemiş olduğum karşılaştırmalı yöntemle elde edilmiş olduğunu kaydetmek isterim. Bu yöntem bunları zaman ve mekan içinde birbirinden ayıran mesafe ne olursa olsun, değişik budunlarda tesbit edilen olayları bir bütün olarak incelemeye dayanmaktadır.

Genelde ekserisi kısa olan katkılara nisbetle, biraz önce bahsetmiş olduğum gibi daha yeni ve bulgularını uzun ifadelerle anlatan bazı çalışmalar, bir dönemin veya bir kişinin dini inancı ile sınırlanmış bulunmaktadır. Bu çalışmalar daha dikkatli olmakla beraber güvenirlikleri yüzeysel niteliktedir. Bu hususu, Tukiu'ler konusu dolayısile sınamış olduğumdan (R.11) yargılayabilecek durumdayım. Böyle hallerde yapılacak şey basittir: ya rastlanılan olayları belirtmekle yetinilir ve bunları anlamamaya boyun eğilir, veya bunlar izah edilmek istenir, ancak daha eski zamanlara uzanan kaynak bilgilerin yokluğu nedeniyle hatalara düşülür. Benden sonra (R.3; R.6; R.9) ve benim çalışmalarımı görmeden M.Boyle, gerçekte üzerinde çok az bilgiye sahip olduğumuz Ortaçağ şamanizmi konusunda ortaya çıkarabildiğini, bir grup halinde toplamaya çalışmıştır. İlginçtir, onun belgeleri ile benimkiler her zaman çatışmamaktaydı; bu da ikimizin de elde etmiş olduğu bilgilerin yetersiz olduğunu ve de ortaya çıkaracağımız daha çok şeyin varlığını kanıtlamaktadır. Pallisen ve Dora Earthy (Q.114, ayrıca bkz. Q.113; Q.41), Cengiz Han'ın dinini açıklamaya çalışmışlardır. Birincisi cesaret verici sonuçlara ulaşmasına rağmen, ikincisi yolunu tamamen şaşırmıştır.

Çok dar sınırlara hapsolunmakla karşılaşılan tehlikelerin hiç kuşkusuz en belirgin örneği, iyi bir araştırmacı olan ve ne yazık ki çok erken kaybetmiş olduğumuz R.Giraud tarafından verilmiştir. Daha önce sözü edilmiş olan (O.32, sf.101-102). Tu-kiu'lerin ikinci imparatorluğunun gelenek ve görenekleri ile ilgili eserinde kendisi, Batı Türklerindeki kültünün İran etkisi altında uygulanmağa başlandığını ve bundan herhangi bir şekilde söz edilmediği Doğu Türkleri tarafından ise bilinmediğini ileri sürmüştür. Aslında bu söz edilmeme yalnızca çok eksik olan bilgi derlenmesinden kaynaklanmaktadır. Eğer Giraud sadece Poppe'un ateş konusundaki oldukça klasik olan eserini (Q.122) inceleyecek kadar çalışmasının kapsamını geniş tutsaydı, hemen hatasının farkına varmış olacaktı.

Bir Yöntem Seçimi

Israrla tekrar ediyorum, mümkün olduğu kadar geniş ilgi alanlarını tetkik etmekten kaçınıldığı sürece, Türklerin ve Moğolların dini konusundaki bilgileri ilerletmek olanağı yoktur. Buna karşın, kaçınılmadığı takdirde, umutsuz şekilde zayıf olan ve tutarlı bir çözüm getirme yeteneğinden yoksun ve de özellikle belirli bir dönem veya belirli bir yer için daha da eksikmiş gibi duran belgelerin, neticede Altay dinini yansıtacak derecede birbiri ile birleştiği ve toplu bir birikim oluşturduğu gözlemlenmiş olacaktır. Kuşkusuz herşey görecelidir; dolayısile Hint, Arap, Mısır veya Çin kaynaklarının genişliğine alışkın olan araştırıcı için Türklerde ve Moğollarda yapılan derlemeler fakir görünebilir. Ancak bunlar yine de binlerce bilgi fişini dolduracak zenginliktedir. Artık bir Donner'in veya bir Masson-Oursel'in karamsarlığını sergilemeğe gerek kalmamıştır.

Ancak ne olursa olsun, kaçınılmaz hata paylarını da kabullenmemiz gerekir. Nitekim, bir VII.yüzyıl medeniyeti ile XIII. yüzyıla ait diğer bir medeniyete aynı gözle bakmak; bozkırlarda hayvan yetiştiren bir toplum ile ormanda avcılıkla geçinen bir toplumun farklılığı görmemek; birileri Türkçe konuşan diğerleri Moğolca konuşan toplumlar arasındaki süreklilik sorunu üzerinde durmamak; *Katadgu Bilig*'in veya Yenisey mezarlarının ortaya koyduğu bu denli farklı bir ruhsal ortam karşısında şaşmamak herhalde bilimsel açıdan büyük bir ihtiyatsızlık olur. Dolayısıyla ayırım yapmadan herşeyi kabul etmek ve bunun da ötesinde herşeyi aynı çuvala koymak söz konusu değildir. Her bir tanıklığın bizi yanılgıya düşürebilecek bir ortamdan gelmesinden ötürü büyük bir özenle incelemeye tabi tutulması gerekecektir. Hukukta olduğu gibi tek bir tanıklık hiçbir zaman kesin kanıt teşkil etmiyecek, ancak destekleyici veya geçersizliğini gösteren yeni bir belge beklentisi içinde dosyaya kaldırılmakla yetinilecektir. Bilinen bir dinden kaynaklanan ve ortaya geç çıkan her türlü çevresel olay, Türklerin ve Moğolların bunu gerçekten eski bir tarihten beri hemen hemen genel bir tarzda uyguladığına dair kanıtlar elde bulunmadıkça, dikkate alınmayacaktır. Bu olayın kanıtı ortaya konmadıkça, ayrıca bunun ortaya çıkarıldığı toplumda çelişkili gibi durması, Türk ve Moğol toplumlarında ise beklenen, mantıklı ve tutarlı nitelikte olması halinde yine de bir soru işareti ile envantere kaydedilmiş olacaktır.

Düşüncenin değişkenliğini, birbiri ardına meydana gelebilecek ve daha önceki arkaik dini yapıları zenginleştiren veya değişikliğe uğratan olayları, herhangi bir farklılık göstermeden sabit kalması imkansız olan yeni katkıları da hesaba ka-

tıyorum. XIII. veya XIV. asırdan önce mevcut olan herşey, Türk-Moğol dini diye nitelendirdiğim çerçeveye dahil edilebilir, zira o dönemde bu din Cengiz Han'ın toplumları harekete geçiren yayılmacılığı ile canlanmış, büyük çapta yasal düzenlemeler gerçekleştirmiş, bir bölgeye veya bir topluma özgü olaylar, bunları daha önceden, belki de hiç tanımayan toplumlara ve bölgelere taşımıştır. Bunun bir örneğini, sadece bir takı şekli olmayıp aynı zamanda bir inanışın yani insanların kuş dünyasına girme ve de kuş şekline bürünme olanağına sahip olduklarına dair inanışın (ornitho-morphisme) uygulanması olan, başa takılan tüylerden yapılma süslemeleri inceleyerek vermeye çalıştım (R.36). Geleneğin kesin olarak doğu kökenli ve çok eski olmasına rağmen, bu adet Moğollar tarafından moda haline getirilmiş ve bunlar süs olarak başa tüy takmaya XIII. asırda ve XIV. asrın başında, batı Asya'da ve Ortadoğu'da uygulayan tek toplum oluşmuşlardır. Moğolların çöküşünden sonra, İran'da, özellikle bu takıda bir asalet belirtisi gören kimseler tarafından kullanılmış ve sanıyoruz ki bu moda, bu şekilde, 1430 yılından beri minyatürlerde belirgin olarak gözükmeğe başlamıştır. Behzad tarafından canlandırılan Herât ekolünün gelişip yeşermesinden sonra, İslam dünyasında yaygın hale gelmiştir.

Buna karşın, Asyanın kesin olarak parçalanması sonucunda, Moğolların çöküşünden sonraki döneme ait her tür yeniliği kabul etmeyi reddediyorum; beni, sadece hakkında bilgi edinmiş olduğumuz ve üzerine yeni bilgiler ilave edilebilecek fakat, yalnız geçmişle ilgili olan şeyler ilgilendirmektedir.

Avrasyadaki kültür akımlarının yaygınlığı Türklerin ve Moğolların muhafazakar görüşlerine rağmen, (bu husus, onların dini konulara meraklı olmaları ve hatta belki de kararsızlıkları ile çelişkili değildir) dini inançlarını 2000 küsur yıl süre ile, tam bir yeknesaklıkla Balkanlardan ve Slav sınırlarından Çin sınırlarına kadar, aynı şekilde hiç değişmeden saklamış olmalarını düşünmemek gerekir. Yalnızca geniş veya sınırlı topluluklar içinde ortaya çıkan olaylar mevcut olabildiği gibi, gelenekleri derinden değiştirebilen kültür devrimleri, veya onları aynı derecede saptırabilen çeşitli etkiler belirlenebilir. Bunları her zaman tam olarak algılayamıyoruz, değişimler bize belirtildiği vakit de, çoğu kez bize erişen bilgileri hem doğrulayabilmekte, hem olayı başlatan etkiyi çözümlemekte ve bu hareketin yaygınlığını değerlendirmekte zorluk çekiyoruz. Örnek olarak, büyük bir değişimi ele alalım: Çinliler çok eskiden, 628 yılına doğru, şunları söylediklerinde herhalde bu değişimlerden birine işaret etmiş olmalılar: "Bir zamanlar, ölülerini yakmak adetti; şimdilerde onlara mezar yapıyorlar" (I.21, sf.127). Gömütsel geleneklerin, kuşkusuz aynı manevi amaca erişmek için, devamlı bir arayış içinde, zaman zaman çok büyük farklılıklar ortaya koyduğunu göreceğiz. Etkilere bir örnek: Gök ve yeryüzü ile evrenin üç bölgesini oluşturan bir yeraltı dünyasının kabul edilmesini ve dahası, büyük evrensel dinler tarafından, herhalde daha sonraları ortaya atılan cehennem kavramının varlığını (tıpkı cennet kavramı gibi) belki de Budizme borçluyuz.

Demek oluyor ki çeşitlilikten bir bütünlük içinde söz etmek gerekiyor. Ancak, şunu kaydetmemiz lazım ki, Türk ve Moğol budunları arasındaki aykırılıkların, bin yıl aradan sonra, iki komşu ve çağdaş kabile arasındakilerden daha büyük olduğundan kesinlikle emin değiliz. İhtimal ki, dini olayların algılanması, yönetici sınıfın yani hükümdarların ve *beylerin* bir dininin olduğu ve de, ayrıca yönetilen sınıfın, Türkçenin *kara budun* "kara halk" şeklinde nitelendirdiği alçak tabaka halkın ve belki de şamanların ve o çevredekilerin bir dininin mevcut bu-

lunduğu bir toplumun değişik katmanlarında aynı şekilde olmamıştır. Dönemlere ve belgelerimizin yapısına bağlı olarak, bazen birisi bazen diğeri açıklığa kavuşmuş olmaktadır. Şurası açıktır ki, imparatorluk yazıtları, günlük hayatın tanıkları olan yabancı gezginlerle aynı yankıyı vermiyorlar. Bu olgu, bilgilerimizin değişkenliğini, esrarlı gibi görünen silinmelerin varlığını; kuvvetli bir rüzgâr altında bulutlu bir semanın değişebildiği kadar devamlı şekilde farklılık arzeden bir kültür yapısını ortaya koymaktadır.

Yeni bir kabile gruplaşması veya imparatorlukların çöküşü yolu ile birkaç yılda oluşabilen siyasi yapı farklılıkları dini yapıyı da büyük ölçüde etkiler. Herşeyden evvel, çoğu kez rahipler sınıfı ile imparatorluk arasında, veya daha açık şekilde belirtecek olursak, büyücünün sahip olduğu şaman yetkisi ile kabile şeflerine ait olan politik güç arasında, özellikle birincilerin güçlerinin diğerlerini tahta çıkaracak kadar arttığı dönemlerde gerçek anlamda bir mücadele yer almaktadır. Cengiz Han'ın hayatında bununla ilgili dönemleri kısa fakat açık bir şekilde ilerde ele alacağız. Mevcut kuvvetlerin birinin veya diğerinin galibiyeti doğal olarak şamanın etkisini azaltır veya çoğaltır. Öte yandan imparatorluklar için, birbirine karşıt yönde gerçekleşen ilerleme ve gerileme şeklindeki iki büyük hareket söz konusudur. Türk-Moğol dünyası anarşi içinde yaşadığı süre içinde, yani kabile federasyonlarının parçalanması sırasında, her birim bağımsız olarak kendi öz varlığını ortaya koyar; hem diğer kabileler hem de dünya ile olan ilişkilerini totemizme başvurmak suretiyle belirler. Buna karşın, Türk-Moğol dünyası düzen içinde yaşadığı vakit, bundan monarşik bir idare altında yaşadığı dönemleri kastediyorum, hükümdarın eski totemi, büyük ata şeklinde en yüksek düzeye çıkarak evrenin hakimi mertebesine terfi etmekte; değişik kabilelerin totemleri de, en azından resmen, lağvedilmiş bulunmaktadır.

Olayların bu görünümünü ve bunun beni sevkettiği sonuçları, kesin bir gerçekçilik içinde değil, fakat araştırmalarımın ortaya çıkardığı ve kanaatime göre önemli olan sonuçlardan biri şeklinde gözler önüne sermek istiyorum. Biliyorum ki, bunu yaparken, totemizmin en büyük uzmanlarına ters düşmekteyim[20]. Hernekadar Mauss kendi kendine şu suali sormuş: "totemizm evrensel bir olay mıdır?" ve şu şekilde yanıtlamışsa da: "bu husus herhalde geçerli görünmektedir" (P.56, sf.166) bunun tam aksini düşünen bilginler eksik değildir. Van Gennep "totemizmin Moğoloidlerde çok ender" olduğunu kabul etmektedir (p.77, sf.178). Sir J.G. Frazer de şunu iddia ediyordu: "Bu kurumun, tarihin akışı içinde en parlak rolü oynamış olan Aryenler, Samiler ve Turanlılar (yani Altaylılar) adlı üç büyük ailede varolmuş olduğu hiçbir zaman kanıtlanmamıştır" (P.25, sf.20).

Bununla beraber, totemizmin Türklerde ve Moğollarda varlığını ortaya çıkarmaya çalışmış veya bunu tartışmış Altay uzmanları eksik olmamıştır. Bunlar arasında Türkiye'de yapılanlar bir yana (Q.147), Rusya'da Zelzenine (Q.152),

---

20 Tabiatiyle, ilk önce totemizmin ne olduğnu tarif etmek gerekir. Çoğu kez bu kavramı açıklamak için, bununla ilgisi bulunmayan olaylar belirtilmiştir. Nitekim, "herşey totemizm ise, özellikle totemizm nedir?" diye soruyordu Goldenweiser (P.29). En önemli hususları gözden geçirdikten sonra, totemizmin en dar şekildeki tarifini benimsedim. Aslında Türklerin ve Moğolların da itaat ettiği kurallar olan egzogami (yani dıştan evlenme) ile totemi öldürmek ve yemekle ilgili yasak (R.17, sf.140 vd.) dışında hiçbir şeyi ayrıntı olarak saymadım.

Zolotarev (Q.154), Potapov (Q.123) ve diğer ülkelerde, P.V.Schmidt (P.64) ile *Anthropos* adlı derginin canlandırıcı etkisi sonucunda Koppers (P.39), Haeckel (P.30), Chodzidlo (Q.29) ve Gunda (Q.60) bulunmaktadır. Elde edilmiş olan sonuçlar hiçbir zaman kesin nitelikte olmamıştır. Bunlar o denli muğlaktılar ki, bu birikimi bir bütün olarak, çağdaş kalıntılara değil de eski yapılara dayandırmak suretiyle, yeni baştan, temelinden ele almak gerekiyordu; bu husus ileri sürdüğüm ve araştırdığım konulardan biri olmuştur (R.17, sf.407 vd.).

İmparatorlukların kurulması, aynı zamanda, esas itibariyle imparatorluğa ait olan ilahı, yani Gök-Tanrı'yı ön plana çıkarıyordu; bu ilah belki de halkın büyük çoğunluğunu pek ilgilendirmiyordu; zira aslında O, gökte tek bir Tanrı varolduğu gibi yeryüzünde tek bir hükümdarın mevcut bulunması gerektiği hususunu kanıtlamaya imkan veriyordu. Ancak bu ön plana çıkma sadece bir bakıma geçerliydi; çünkü hükümdar ne denli güçlü olursa olsun, tebasının sadakatını, ikincil ilahları ileri sürmek suretiyle temin etmek durumundaydı ve bunu, daha önceden gördüğümüz gibi, totemleri de bertaraf etmek zorunda olması dolayısıyla, daha kuvvetli bir şekilde öne sürmek mecburiyetindeydi. Kaldı ki bu ilahlar, kendisinin daha hakan olmadığı ve büyük Tanrı ile ayrıcalıklı ilişkiler içine girmediği dönemde, esasen onun kendi ilahlarıydılar.

Türklerin ve Moğolların dinini, sosyologların dönem dönem önerdikleri sistemlerden biri ile tarif etmekte çok zorlanmış olacağız, zira açıkça birçok sistem söz konusudur. -Ancak bugün varlıkları bilinmiş olmakla birlikte, bu sistemlerin hiçbirinin, hiçbir zaman, herhangi bir dini yapıyı içermemiş olduğunu biliyoruz. Eliade, bu hususu çok güzel bir şekilde şöyle ifade etmiştir: "en ilkel toplumların dini hayatı gerçekten karmaşıktır, ne animizme ne totemizme ve ne de atalar kültüne indirgenebilir; fakat Yüce Varlıkları da tanımaktadırlar". Buna şöyle bir ilave yapılabilir: ve daha birçok diğer farklı şeyi de (P.20, sf.20).

Doğa dini mi yoksa XVIII. yüzyılda ve XIX. yüzyılın başında sanıldığı gibi doğacı mitoloji mi? Ağaçlar, sular ve yıldızlar kültünün söz konusu olduğunda muhakkak ki öyle President de Nrosses'in, Combes'un ve Lubbock'un fetişizmi mi? Evet, çünkü putlar burada büyük bir rol oynuyorlar. Atalar dini mi yoksa Herbert Spencer'in manizmi mi? Belli bir ölçüde evet. Animizm-öncesi inancı mı? Yani Frazer'ler, Marett'ler ve de Durkheim'in Fransız ekolü tarafından tarif edildiği şekilde büyünün ve dinin sıkı bir işbirliği mi? Kuşkusuz herhangi diğer bir dinden daha fazla. Fakat çok daha fazla olarak, asıl belirgin ögelerini oluşturan Tylor'un algılamış olduğu şekliyle animizm (P.75) söz konusudur, zira genellikle ruh diye adlandırdığımız şey heryerde hazır ve nazırdır; bunun yanında Lang'ın tepki yaratan bakış açısına göre çok tanrılı bir tek tanrıcılık, ve P.Schmidt'in (P.64) belki geçici fakat benzersiz bir başarı ile tekrar ele aldığı bir görüşe göre totemizm ve şamanizmdir.

Bütün bunlardan sonra bu din tamamen şekilsiz midir? Hayır, ancak her dini olayda olduğu gibi, hiç bir şekilde kuramcıların uzun süre zannetmiş oldukları kadar basit ve kolaya indirgenebilir nitelikte değildir. Çoğu kez birbiriyle tutarlı, fakat bazen de açıkça çelişkili veya tam anlamıyla kural dışı hiçbir orijinal yanı olmayan olayların, yani varlığı diğer dini sistemlerde de bilinen, bazen onlarla ilişkili fakat çoğu kez onlaran tamamen bağımsız olayların bir karışımıdır. Bu benzerliklerin örneklerini sürekli verebiliriz; bunları zaman zaman vermekle yetineceğim, zira okurun, benim bu bilinçli sessizliğimin eksikliğini gidermek imkâ-

nını kullanması gerekir. Bunlarda, bizi hayrete düşürecek hiçbir şey yoktur. Dini deneyimlerin dağarcığı sonuçta sınırlıdır ve dinlere kişiliklerini veren şey, farklı temsiller arasında yapılan seçim ile onların gruplandırılma şeklidir. Eliada (P.22, sf.8), "dinsel olayların temel birliğinden ve de aynı zamanda ifade şekillerinin tükenmeyen yeniliklerin"den söz ederken işte bunu anlatmak istemiştir.

İKİNCİ BÖLÜM

ŞAMANİZM VE GÖRÜNMEZİN YÖNLENDİRİLMESİ

Şamanizmin Özgünlüğü

Daha öncede söylemiş olduğum gibi, şamanizm kelimesi sık sık Türk ve Moğol toplumlarının dinini tanımlamak için kullanılmaktadır. Aslında bu kullanım şekli bir anlatım hatasından ileri gelmektedir, bununla birlikte pek sebepsiz de değildir. Tanımladığı olaylar bütünü ile veya kısmen dünyanın diğer bölgelerinde de bulunmasına rağmen, daha tam bir şekilde, daha açık bir tarzda, en sürekli ve en değişmez şekli ile ortaya çıktığı Orta ve Kuzey Asyayı kendi yerleşim bölgesi olarak seçmiştir. Diğer dinsel olayların tüm Altay toplumlarında aynı olmamasına karşın, şamanizm hayret verici bir tek düzeliğe bürünmekte ve yalnızca ayrıntı sayılabilecek küçük farklılıklar göstermektedir. Bu husus, onun eskiliğine inanmayı haklı çıkarmaktadır. Ancak bunun kanıtlarını bulmak gerekiyor.

Şamanizm, şamanın belirli sonuçlar elde etmek için belirli bir bağlamda gerçekleştirdiği özgün eylemlerin bütünü tarafından meydana getirilmektedir.

Şaman, anglo-sakson terminolojisinde anlatılmak istendiği gibi hekim-insan olmadığı gibi muhakkak ki tek şifa verici kişi de değildir. Kelimenin günlük anlamında bir büyücü değildir ve onun bu kelime ile tanımlanması şamanizme, hiçbir zaman, sahip olmadığı bir nitelik vermek pahasına, onu bulunmaması gereken bir yere oturtmuştur; kaldı ki, yukarıda sözü edilen toplumlarda, daha doğru olarak bu şekilde nitelenen, diğer birçok kimseler mevcuttur. Şaman demek, herhangi bir sınıflandırmada yerini alabilecek kadar güçlü kişiliği olan bir kimse demektir. Muhakkak ki, en gerçek şamanın kendisi daha, kimi zaman, ihtirası veya rakiplerine karşı duyduğu kıskançlık nedeniyle, kendi öz yetenekleri ile ilgili olmayan alanlara ve kendi özel uygulayıcıları olan her türlü büyü ile ilgili eylemlere karışabilir, sosyal ve siyasi hayatı yönetmek iddiasında olabilir. Bu tür eylemler, yetkilerinin kötü kullanılması anlamına gelir. Zaten şaman, tamamen hayata dönük ve olumlu eylemler gerçekleştirmek isteyen kişiliği ile, hiçbir zaman kara büyüye alet olmaz ve hiç bir zaman kötülük yapmaz; sahip olduğu yetkileri kendi kişisel hizmetinde ve kendi savunması amacıyla dahi kullanmaz. Aşiret reisi veya hükümdarlarla anlaşmazlığa düştüğü vakit, kendi etkisinden yararlanabilir, ancak hiçbir şekilde görünmez gücüne başvurmaz; ona karşı koyacak herhangi bir gücü yokmuşcasına ve hayatını kaybetmek pahasına, maddi gücün kendisini yenmesine seyirci kalır. Bazen günümüzde, Baykal Gölü çevresindeki Buriyatlarda görüldüğü gibi, şamanların biri beyaz ve iyiliksever, diğeri kara ve kendini şeytanlara adamış, ancak kötülük etmek için hareket eden kişi şeklinde iki sınıfa ayrılması keyfiyeti, hakiki şamanizmin ağır bir şekilde hedefinden saptırılmasıdır (Q.68, sf.327-329).

Şamanizm, evrensel bir eksenin, gereğinde birinden diğerine geçişe imkân vermek suretiyle evrenin, gök ve yeryüzü veya gök, yeryüzü ve yeraltı şeklinde birbiri üstüne konmuş iki veya üç bölge şeklindeki elle tutulamaz bir görüntüsünü içerir; ayrıca, kolaylık olsun diye kendilerine "ruhlar" ismi verilen, görünmez fakat zoomorf (hayvan şekilli) olan, her iki evrensel katta ve onları ayıran bölgelerde her zaman hazır ve nazır olan kalabalık bir varlıklar grubunun da mevcudiyetini gerektirir. Şamanizm, kendisinin tek uzmanı olan trans halindeki şamanın

erişmeyi hedeflediği esrimenin arkaik bir tekniğine dayanmaktadır. Şaman, gücünün kökeni ne olursa olsun, kalıtım, görünmeyenin armağanı olan bir yetenek veya uzun bir acemilik dönemi, "yetki sağlama isteği;"[1] geçirir. Kendi amacına, genellikle inzivada veya diğer büyük ustaların yanında gerçekleştirilen, sabırlı bir yetişme dönemi geçirmeden ulaşmayı ümit edemez. Ne olursa olsun, güçten düşürücü şekilde gerçekleşen ve sonuçta kendisini bitkin halde yere düşürecek olan bir deneyim için, bütün imkanlarını toplamaya çalışmalıdır. Evrenin yollarını katetmeye çağırılan şaman, yolunu kaybetmemek için bu yolları mümkün olan en iyi şekilde tanımalıdır; kendisini takip eden varlıklarla devamlı olarak karşı karşıya gelmeye aday olması dolayısıyla, onların geleneklerini, dillerini ve adetlerini öğrenmiş olması lazımdır (R.17); belirli hedeflere yönelmesi nedeniyle, bu hedeflere ne şekilde varacağını bilmelidir. Gerek geçtiği yollarda, gerek karşılaştığı varlıklarla elde etmek istediği sonuçlara erişebilmesi için, şamanın, kendisine yararlı olacak araçları tanımaya ihtiyacı vardır. Bunlar, yeryüzünün herhangi bir gezgini için söz konusu olduğu gibi, gerçekleştirilecek işe, öngörülen zorluklara ve her kişinin kendine özgü olanaklarına bağlı olaraktan, son derece çeşitli olabilirler. Herşeyden evvel, eksenin maddeten oluşması ve dolayısıyla onun geçeceği tasavvur edilen en uygun yerin seçilmesi söz konusudur. Bunun ardından, şamanı, düşmanlarına veya onların yardımcılarına, ya da "yardımcı ruhlar" şeklinde adlandırılmış nesnelere benzer gösterecek bazı şeyler kullanılmalıdır. Şamanı bir kuş haline getirecek olan tüyler, kanatlar, gaganın; onu bir memeli hayvan şekline dönüştürecek kemikler ve boynuzların, yani onu toplu olarak hayvan dünyasının hayatına iştirak ettirmek için gerekli her türlü aracın elbisesi üstüne takılması söz konusu olacaktır. Ayrıca, vazgeçilmez olan etkin bir maske de gereklidir: Ohlmark, omuzlarına kanatlar takan bir Moğol şamanının, hemen ardından kendisini bir kuşa dönüşmüş gibi hissettiğini saptamaktadır (P.59, sf. 211-212, ayrıca O.71, sf. 251'e bak). Kimi zaman, ekseriya at gagalı bir değnek, bizim büyücülerin süpürgesi gibi bir tür çerçeve, evreni yansıtan ve gökte yazılı olanı okumaya imkan sağlayan tunçtan bir ayna, sembolleri daha az şey ifade eden (R.46) fakat kaydadeğer önemi olduğu sanılan bir başlık veya bir kâse, bir kupa da bunlara eklenir; bir davul, evrensel dansa tempo tuttuğu gibi, ayrıca onu süsleyen astronomik resimlerin de kanıtladığı üzere, evrenin resmi anlamına da gelmektedir (Q.45; Q.99, vs.).

Belki de bir tür kutsal nitelikli kabul işlemi (Q.121) veya bu kademeye erişmeyi kutlayan herhangi bir tören sonucunda, gereği gibi hazırlanmış ve silahlandırılmış olan şaman, müzik eşliğinde kendi ekseni etrafında dönerekten çıkardığı hayvan seslerinden, uçma taklitlerinden, hayvan gibi zıplama veya sürünmelerinden, kendi varlığının bilincini unutacak kadar sarhoş hale gelebilecektir. Bu durumda, deneyimini, öte dünyaya yolculuğunu, zorlu yükselişini veya tehlikeli düşüşünü, hayvan şekilli (zoomorf) ruhlarla olan savaşlarını, bitkin olarak kuvvetten düşünceye kadar mimiklerle canlandıracaktır.

Şaman seansı, herhangi bir çıkar gütmeden veya bencillik (kişisel mistik konumlar elde etmek) amacıyla gerçekleştirilmemekte fakat, daha önce belirtmiş

---

[1] Yetkilere sahip olma arayışı günümüzde temel bir olgu sayılmaktadır. Hiçbir şey, bunun daha eski zamanlarda varolduğunu kanıtlamamaktadır ve dolayısıyla, çağımızın 1000. yılından önceki dönemde hatta yakın çağların başından önce mevcut olmadığına inanmaya eğilimli olabiliriz.

olduğum gibi, iyice belirli nedenlerle yapılmaktadır. Burada esas itibariyle amaç, ruhları onlarda bulunan sırlar hakkında sorguya çekmek, yani gelecek hakkında bilgi edinmek; hasta kişilerin ruhunu, görünmez veya serseri yaratıklar tarafından çalınan ve onlar tarafından kaçırılmakla tehdit edilen ruhları aramak, yani büyü aracılığı ile tedavi etmektir. Özellikle eski çağlarda kayda değer bir farklılık olarak, hastalığın yabancı bir ruhun hastanın gövdesine girişinden sonra meydana geldiği, tedavi için bu ruhun oradan çıkarılmasının gerekli olduğu kabul edilmekteydi; yine geleceğin de kâhinlerle görüşmekten gelen bir ruh tarafından açıklanması öngörülmekteydi. Buna göre, gerek birinci gerekse ikinci durumda artık evrensel bir yolculuğun söz konusu olmadığı ortaya çıkmaktadır. İkinci derecede bir olgu olarak şamandan beklenen şeyin, ölünün ruhuna öte dünyaya gidişinde veya kurban edilen hayvanın ruhuna, kurbanın adına yapıldığı kişinin yanına gidinceye kadar refakat etmek olduğu anlaşılmaktadır. Şaman bu yönü ile, bazen kendisine atfedilen, sıklıkla da kendisinde varolmadığı kabul edilen papazlık işlevi ile doğrudan ilgili olmaktadır.

Türk-Moğol Şamanizminin Eskiliği

Şaman kelimesi, uzun bir etimolojik tartışmadan sonra varılan sonuca göre (F.45), uluslararası düzeyde de kabul edildiği gibi (F.25, sf.9) Tunguz kökenlidir. Bildiğim kadarıyla ilk defa olarak 1130 yılında Yuçen (Cürçet)'ler vesilesiyle, aşağıdaki şekilde ortaya çıkmaktadır: "Vatandaşları (Vu-şe'ler) onu *şan-man* diye çağırıyorlardı; Yuçen dilinde *şan-man* "büyücü" demektir (F.32, sf.468). Ancak bu kelime Avrupa'da çok sonraları, İsbrand'ın Çindeki elçiliğinden sonra, XVII. yüzyılın sonlarında öğrenilmiştir (J.4, sf.80. Ayrıca bkz. Büchner N.7, 4, sf.312-313). Daha sonra Ruslar tarafından ve ondan sonra da bütün dünya tarafından, herhangi özel bir neden bulunmadan, söz konusu kişiliği tanımlamak için kullanılmıştır.

Türkçe'de yaygın şekilde kullanılan şekli *kam*'dır, ancak Yakutlar, *oyun* kelimesini, Kırgızlar, Özbekler ve Kazaklar *baksi* (Arap harflerinde *bakhsi*) kelimesini kullanmışlardır. Moğollar bunu, Sir G. Clauson'un "bilgin, büyücü" şeklinde çevirdiği fakat anlamı aslında daha karmaşık olan (E.7) ve Türkçe *bögü* kelimesinden alındığı sanılan *böge, bögü, böö* kelimeleri ile ifade etmektedirler. İslam kaynaklarının, aynı sessiz harf sesi veren ancak değişik sesli harfleri olan birçok kelimeyi karıştırmış olabilmeleri veya bu karmaşaya olanak sağlamış olduklarını belirtmek gerekmektedir. Bunlara, *buka, buga* "boğa" belki de dünyayı sembolize eden hayvan olan *bugu* "geyik" (Q.50, sf.554), *buku* "ağaç uru veya kurdu" ve *böge* kelimeleri örnek olarak gösterilebilir. Bu karışıklık pek çok yanılgıya neden olmuştur.

Bazılarının, erkek şamandan daha önce ortaya çıktığı sandığı kadın şaman (Bkz. Q.100, sf.62) cinsleri ayırt etmeyen Türkçe'de özel bir isme sahip değildir; *Moğolca*'da ise *idugan* (utağan) ismini taşımaktadır (F.16). Bu durumda, bu kelime, *zaarin* şeklindeki erkil isminin karşıtı olarak gösterilebilir, halbuki *böge* cinsil bir kelimedir.

Büyük şaman, şaman başrahibi, Cengiz döneminde ve Cengiz'den önceki çağlarda *beki*'dir; bu kelimede belki Türkçedeki *beg* "güçlü", bilahare *bey* şekline dönüşen "efendi" kelimesini bulmak mümkündür (F.52, sf. 163-167).

Türk ve Moğol şamanını tanımlamak için Ortaçağda hemen hemen bütün yabancı gözlemciler tarafından kullanılacak olan kelime (birkaç istisna dışında) *kam*'dır. Dolayısıyla dilbilim şamanizmin Türklerden Moğollara geçtiğini kanıtlamak eğilimindedir. Uygurlarda bu kurumun büyük çapta geliştiğini ve (Uygurlardan gerçekte birçok şeyi, bu meyanda yazılarını da almış olan) moğolların onların etkisine maruz kaldıklarını belirtirken, Cuveynî işte bunu anlatmak istiyordu (I.2, I. sf.257; O.70, I, sf.434); Bar Hebraeus da, Uygur ülkesinin istilası sırasında Moğolların, onlarda *kam* diye adlandırılan bazı büyücülerle karşılaşmış olduklarını ileri sürmüştür (I.20, sf. 838'e bak.). Olayın Orta Asyada ki evrensel niteliği dolayısıyla, bunu hiç bir şekilde kabul etmek mümkün değildir, ancak Moğol şamanizminin Türk şamanizmi tarafından uyarıldığı veya etki altında bırakıldığı kabul edilebilir.

Çağımızın birinci bin yılında şamanizm konusunda çok az bilgiye sahip bulunmaktayız. Arkeologlar kendi yönlerinden, bunun tarih öncesinden beri varolmuş olduğunu iddia edecek durumda olduklarını sandılar; ancak haklı olsalar dahi şamanlıkla ilgili olan veya olmayabilen, topraktan çıkarılan eşyalara her zaman kanıt olarak dayanmak isabetli olmaz. Taşlar ve kenevir tohumları ihtiva eden Pazyryk kazanları (O.99, sf.90), sarhoşluğun arandığını göstermekte ve sadece bu keyfiyeti kanıtlamaktadır (Aşağıya bkz.). Tarihsiz ancak çok eski olan, Moğolistan ve Güney Sibiryadaki kaya resimlerinin (K.4, sf.32, 40, 77 vs.; Q.110, XII, XIV, XXVIII, vs.), günümüzde şaman davullarında görülebilen resimlerle (M.55, 2, sf.18; M.35, sf.55-58; Q.110, sf.79, 83, 89; Q.68, sf.2, 3, 15; vs.) karşılaştırılması daha inandırıcı sonuçlar vermektedir. Bununla birlikte, kaya resimlerinin avla ilgili danslara ait temsiller olduğu sanılabilir; ben de ilk önceleri bunun böyle olduğunu tartışmasız olarak kabul etmiştim (R.12, sf.285); ancak şaman ile hayvan dünyası arasındaki ilişkileri daha iyi bir şekilde gözlemledikten sonra, bundan artık o kadar emin değilim. Birçok resim, herhangi bir kuşkuya mahal vermiyecek şekilde, maskeli adamları temsil ederken diğerleri çiftleşen kimseleri temsil etmektedir. Belkide zaman zaman şamanizmin erotik öğelerine gereğinden fazla önem verilmiş olabilir (P.73, sf.480), ancak bunlar ne olursa olsun gözardı edilemiyecek niteliktedirler. E.Lot-Falck, sonuçta erkeği (kocayı) kadın (karısı) şekline dönüştüren ve Sieroszewski'yi bu denli hayrete düşürmüş olan örnekteki gibi, ona çocuk yapmak olanağını vererekten (Q.134, sf.319) erdişilik (hermafroditizm) idealini yücelten (Q.100, sf.63; M.21, sf.243 vd.; O.60, sf.58), şaman ile onun hayvan biçimli (zoomorf) ruhu arasında var olan karmaşık ilişkilerin önemini isabetli bir şekilde kanıtlamıştır. Günümüzde şamanın davulu üzerinde, bazen hem erkil hem dişil cinsel organlar temsil edilmektedir (Q.100, sf.70).

Sözlüklerin tanıklığı kendi yönünden, kuşku götürmez niteliktedir. Hiungnu'larda ortaya çıkarılan *atakam* ve *eşkam* sözcükleri (F.30, sf.242) ile arkaik Türkçe'deki az veya çok belirgin diğer terimlerin anlamları (E.7, sf.625, 628) kabul edilmese dahi; *kam* kelimesi, bunu Kırgızlarda ortaya koyan ve *Vu* "büyücü" şeklinde çeviren (F.21, sf.369; F.23, sf.150) T'ang (618-906) yıllıklarında, oldukça erken bir zamanda, en azından IX. yüzyılda ortaya çıkmaktadır.

Gardizî ve Marwazî'nin, kısa bir müddet sonra, Kırgız şamanlarından söz ederken bunlara "Allahın peygamberi" anlamına gelen Sogdca bir kelimenin bozulmuş şekli olan *Faghinun* ismini vereceklerini şimdiden belirtelim (H.31, sf.30, 105; ayrıca, Q.22, sf.180'e bak.). İşin ilginci şimdiye kadar Sogd yazıtlarında adı anılan bu kişiye ait herhangi bir ize rastlanmamıştır. Belki de bu yazıtlardan biri, konuştuğu düşünülen ölüye aşağıdakileri söyletirken bir şaman seansına atıf yapıyordu: "Karım, annem, sizlere bir ölü ruhu ile ulaştım! Ülkem, ben indim!" (Uyug Arkhan, satır 1-2; A.18, 2, sf.33-34). Bu cümleler, hiç değilse dünyanın çok şamanca bir görüş açısından algılanmasıyla söylenmiş oluyor. Bir diğeri, aşağıdaki ifadesi ile belki de bir şamana ait gömüt yazısıdır: "Evrenin üç *katında* dolaştı" (Uybat II, satır 4). *Kat* kelimesi daha sonraları manikeizm metinlerinde bu anlamda kullanılmaktadır: "Mavi göğün on *katı*" (B.12, sf.14), fakat, aynı zamanda "kere" (defa) anlamını da alabilmektedir; dolayısiyle şu şekilde de anlaşılabilir: "üç kere dolaştı". M.S. 750 yılına doğru düzenlenen metindeki birinci versiyon evrenin üç bölgeli görüntüsünü telkin ediyor olabilir, ancak bu kesin değildir.

Küçük Kırgız metinleri her ne kadar şamanizm hakkında bilgi edinmek için bir düş kırıklığı oluşturuyorsa da aslında bu, Tu-kiu'lerin büyük yazıtlarının yarattığı düş kırıklığından daha azdır: Tu-kiu yazıtları bu konuda mutlak bir sessizlik içindedir. Göreceli olarak uzun, ayrıntılara önem veren, birçok yüksek rütbeli kişileri ve çok sayıda dini olayı açıklayan bu metinlerde bir atlama olabileceğini hiç sanmıyorum. Bu tutumun belirli bir niyete hizmet ettiğini anlamak için Cengiz Han dönemi olaylarının bizi bu konuda aydınlatmasını beklememiz gerekecektir. Ancak şu hususu hemen not edebiliriz ki, Gök ile kağan arasındaki ayrıcalıklı ilişkilerin ve kağanın göğe doğru yükselişinin bize ısrarlı bir şekilde anlatılışı yolu ile, şamanın kağana oranla, ne evrensel yolculuk yönünden ve ne de görünmez ile aşinalık yönünden bir üstünlüğü bulunmadığı bize kanıtlanmak istenmiş olabilir. İddiaları dolayısiyle şamanizmin, totemizmle aynı şekilde olmamakla birlikte, değişik bir tarzda monarşi karşıtı olduğu anlaşılmaktadır; veyahut, daha doğrusu bozkırlarda düşünüldüğü şekliyle mutlak monarşi rejimi, şamanizm ile herhangi şekilde bir uzlaşma yolu bulamamaktadır. Kanaatime göre, Tu-kiu'ler şamanizmi, Moğolların yapabilmiş olduklarından çok daha iyi bir şekilde kenarda tutmayı ve onu en azından gizlilik dünyasına itmeyi başarabilmişlerdir. Türklerin şamanizmle, Kırgızların aracılığı ile ancak IX. yüzyılda temasa geçmiş olmaları ihtimali dışında, şamanizmin Türklerin yabancısı olmadığı VIII. yüzyıl başlarında, bu tutumun başka bir izah tarzını bulmak tamamen olanaksızdır. IX. yüzyılda şamanizmden çok bahsedildiğini görmemize rağmen, şamanizm ile Türklerin ancak o dönemde karşılaştıkları savı çok tartışmalı görünmektedir. Diğer yandan Tu-kiu'lerden önce, arkeoloji ve sözcükbilim alanları dışında, şamanizmin varlığı ile ilgili bazı kanıtlara da sahip bulunmaktayız.

Bu açıdan bakınca Theophylacte Simocatta'nın tanıklığı da reddedilir türden değildir. Batılı Tu-kiu'lerin inançlarına beş satır ayıran Bizanslı yazar satırlarını şu şekilde bitirmektedir: "Kendilerine geleceği söylediğini sandıkları rahipleri vardır" (I.6, sf.248). Zemarque'ın onların kağanına elçi olarak gönderilmesinden söz eden Ménandre; elçi onların kampına gelince, rahipler "bazı kelimeler söylediler, birçok çalgının eşliğinde bazı kokulu maddeler yakıyorlardı; daha sonra bir tür öfke-içine girdiklerinde, Zemarque'ı alevin etrafında döndürerekten kendisine gelebilecek her türlü felaketlerden onu uzak tuttuklarını iddia ettiler" diyerek olay-

ları anlatmaktadır (I.6, sf.235; 0.36, 1, 3, sf.386, vs.).Her ne kadar alev yolu ile arınma törenleri tipik şaman geleneği içinde değilse de; ayrıca bunları uygulayanların her zaman şamanlar olmamasına rağmen, bu örnekte tütsüler, müzik ve öfke şamanların törene başkanlık ettiklerini düşündürmektedir ki bu da ender karşılaşılan bir durum değildir.

İskitlerin şamanizmi, yine de beni belirli bir şüphe içinde bırakan temellere dayanmasına rağmen, günümüzde saptanmış bulunmaktadır (N.17, sf.791). Herodot, şaman seansına benzeyen bir örnek vermemekte ancak onlarda değişik büyücü türleri olduğunu açıklamaktadır. Bunlar arasında hasta hükümdarın başucuna çağırılanlardan (IV, 68), geleceği tahmin edenlerden (IV.67), kadınlığı ve hamileliği taklit eden (P.16, sf.249-255), böylece erdişileri -(hermafroditleri) ve daha sonraki zamanların doğuran erkeklerini hatırlatır şekilde- Erkek-Kadın'lardan yani Enere'lerden (I.7, IV, 67) söz etmektedir. Ancak bu büyücüler ne şamanlarınkine benzer usullerle kehanette bulunuyorlar ne de onların usulleriyle tedavi ediyorlardı. Herodot, ayrıca, "İskitlere sevinç naraları attıran" (IV,75) -Pazyryk kazılarının da doğruladığı gibi- tütsülerde kenevir tohumlarının kullanımına işaret etmektedir. K. Meuli ise, Herodot'un arınma diye algıladığı işlemin aslında uyarı sonucunda gelişen bir kendinden geçme hali olduğunu kanıtlamak isterken, kendinden geçme olgusunu, şamanın ölü ruhun taşıyıcısı rolünde bulunduğu (N.23, sf.122. Ayrıca bkz. P.24, sf.355) ve Radlov'un Altaylarda gözlemlemiş olduğu (M.55, 2, sf.52-55) ünlü seans ile aynı paralele koyacak kadar ileri gitmiştir. İskitler şamanizmi bildiklerine göre bozkırların diğer bütün göçebe kavimlerinin de onu bilmiş olmaları gerekir.

De Guignes'ten beri, bilim dünyası, Hiung-nu'ların tedavi ile uğraşan kâhinlere sahip olduklarını bilmektedir (0.36, 1, 2, sf.73); yine kısa bir süredenberi "onların dokuz Göğünün büyücülerinin dokuz Göğe kurban adadıkları" tesbit edilmiştir (Q.83, sf.221-222). Bu tür kâhinler Vu-huan'larda da mevcuttu, aralarından biri hastalandığında "ruhları çağırıyorlardı" (I.28, sf.74-75); aynı şekildeki bir uygulama, haklarında 472 yılında yasaklayıcı bir kararname çıkarılan (I.36, sf.217) erkek ve kadın *Vu*'ların "davul çaldığı" (I.36, sf.1234, F.16, sf.15) Tabgaçlarda da söz konusudur. Uzun ve oldukça hayret verici bir öykü Çin Yıllıklarında Jouan-Juan'larla ilgili olarak anlatılmaktadır (I.35, 2, sf.1049; 0.36, I, 2, sf.348). Bu öykünün konusu kralın kendisi ile evlenmesini sağlamak için onun oğlunu kaçıran ve çocuğu Göğe götürdüğünü ve onu tekrar dünyaya indirtebileceğini söyliyen büyücü bir kadının yaşamıdır. Sonuçta evlilik gerçekleşince çocuk tekrar ortaya çıkmış; ancak bir süre sonra üvey anasından sıkılan çocuk kurtulmak için yapılan sahtekarlığı açıklamış. Çocuğa inanmadıkları gibi onun bu tanıklığı hayatına mal olmuştur. Bu sonuç belki de rahiplik kurumu ile imparatorluk arasındaki mücadelenin bir bölümünü oluşturmaktadır; ancak bizi daha fazla ilgilendiren tarafı, ilk kez saf olarak şamanizmle ilgili bir senaryonun açıkça ortaya konmuş olmasıdır.

Responsa Nicolai Papae'den, Slav-öncesi Bulgarların kehanete büyük önem verdiklerini, hastalıkları bazı dualarla ve müzik ile tedavi ettiklerini ve bozkırların öbür ucundaki Vu-huan'larda da varlığı belirtilen (I.28, sf.74) tedavi taşı *moxa*'yı kullandıklarını (G.33, sf.1059) öğrenmekteyiz. Kitanlarda, yılın birinci gününde, "on iki usta büyücü... çadır etrafında, çıngırakları sallayaraktan, oklar ataraktan, şarkı söyliyerekten ve bağıraraktan dönüyorlardı... Çadırların

içinde, her bir tarafa tuz serpilmekteydi... Bu uygulamanın adı şeytanları ürkütmekdi" (I.34, sf.110). R.Stein, şamanizmi oldukça iyi bir şekilde ifade eden çıngıraklar üzerinde ısrarla durmaktadır (aynı yer, sf.119); fakat aslında tören tamamı ile zaten şamanizmi karakterize etmektedir. Aynı Kitanlarda, şaman başrahibi, bildiğimiz kadarı ile ilk kez sıradan bir şamanın yanında yer alarak (I.36, sf.176), her oniki yılda bir kere, imparatorun sembolik ölümünü ve tekrar dirilişini canlandıran bir tören yönetmektedir (aynı yer, sf.69-70). Ayrıca iktidardaki ailenin bir üyesi tarafından davullarla ve zillerle yerine getirilen bir tedavi seansı iyice bilinmektedir; burada kadın, "cinnet getirerekten ve bağırıp çağıraraktan yere düşmektedir" (aynı yer, sf.216). Bunun yanında hükümdarın kesin emri üzerine, şamanlar papazlar gibi özel şekilde giyinecceklerdir. "Bunlar Göğe, Dünyaya ve Savaş Tanrısına tapma emrini aldılar" (aynı yer, sf.258).

982 yılında, *Hudud el-Alâm*, Oğuzların, doktorlara değer verdiklerini, "hayatlarının ve mülklerinin yönetimini onlara bıraktıklarını ve onları her gördükleri yerde büyük saygı gösterdiklerini" kaydetmektedir (H.21, sf.100). Minorsky, onları *kam* olarak saymakta ve bu konuda hiç bir tereddüt göstermemektedir. (aynı yer, sf.312). bundan yirmi otuz yıl sonra, nihayet İbni Sina bir şaman seansının ilk ayrıntılı tarifini vermekte ve bunu kendi şanına yakışır bir şekilde yapmaktadır. İbni Sina görünüşe göre, Türkmenlerin yani göçebe Türklerin bir aşiretinde cereyan eden, bununla ilgili bir törene iştirak etmiştir: "Bir kehanet elde edebilmek için sihirbaza başvurulduğu zaman, sihirbaz her bir istikamette koşmaya koyuluyor ve bayılıncaya dek nefes nefese kalıyor. Bu durumda iken hayalinin kendisine gösterdiği şeyleri dile getiriyor ve orada hazır bulunanlar, gereğini ona göre yapmak için onun laflarını dikkatle dinliyorlar" (H.18, sf.517). Yine aynı XI. yüzyılda Kaşgarî, *kam* kelimesini dört kez kullanıyor. Bunu "sihirbaz" (arapça *kâhin*) şeklinde çeviriyor (B.10, 3, sf.157) ve niteliğini üç örnekle açıklıyor: "Şamanlar anlaşılamayan çok sayıda kelime söylediler" (aynı yer, I, sf.236); "Şaman büyü yaptı" (aynı yer, I, sf.283) "Şaman bir kehanette bulundu" (aynı yer, 3, sf.443). Onun büyücülükten söz ettiği vakit ne demek istediğini tam olarak anlamak çok zordur. Buna karşın, şaman kehaneti için kullandığı fiil *irkla-* (kam irkladı)'dır ki bu da "iyi kader, talih" anlamına gelen, *ırk*'den türeyen "gelecek için kehanette bulunmak, talihini öğrenmek" demektir (E.23, 1, sf.1370) ve "(sihirli) şarkı" anlamına gelen *ir* kelimesinden gelmektedir. *İrla-*, "şarkısöylemek, büyülemek", *irkil* de "kâhin", daha doğrusu "büyüleyici" anlamına gelir. Bu ismi taşıyan bir kişi, Oğuz'un ve oğlu Kün Kağan'ın danışmanı olarak efsane ve destanlarda bir rol oynamıştır (Q.111, sf.209 vd; M.14, sf.142-143). *İrk Bitig* yani "iyi kısmet yazısı" nın başlığı olarak kullanılan da bu aynı kelimedir. Halbuki, ne bu kitap ve ne de M.S. bin yılı dolaylarındaki diğer Türk metinleri *kam* kelimesini kullanmamaktadırlar. Bununla beraber, *İrk Bitig* üç kehanet dolayısiyle, şaman veya başka kim olabileceği kestirilemiyen, oldukça karmaşık üç ayrı şahsiyeti sahneye çıkarmaktadır. Bunların ikisi "uzun gömlekli erkek" üçüncüsü ise "yaşlı bir kâhin kadın"dır. Kehanetlerden biri "iyi" dir; kuşkusuz ikincisi de iyidir de metin bunun söylememektedir (acaba ihmalkârlıktan mı?); üçüncüsü ise "korkunç derecede kötü"dür. İyi kehanette, uzun gömlekli erkek "kendi kâsesini ve ayaklı bardağını (kupa) bırakaraktan gitmiştir. Sonradan iyice düşünmüş: ben nasıl kâsemden ve bardağımdan o denli uzağa gidebilirim? diye kendi kendine sormuş. Geri dönünce kendi kâsesini ve bardağını iyi durumda bulmuş. Sonra kendi kendini tebrik etti ve memnun oldu" şeklinde bir anlatım bahis konusudur. (Bkz. R.2, sf.137).

Kötü kehanet ise "bir gölde aynasını kaybeden, uzun gömlekli bir kişi"ye dayanmaktadır; "gündüzleri *yang* şeklinde bir ses, geceleyin ise *kang* şeklinde bir ses çıkarmaktadır" (aynı yer). Bunun yanında ne olduğu tam belirtilmeyen bir diğerinde, "yerde yatmış kalmış olan ihtiyar bir kadın kâhin"den bahseder: "bir kaşık yağın kenarını yalayaraktan hayata avdet etti, ölümden kurtulmuş oldu" denmektedir (aynı yer).

Ayna, o denli önemli şaman nitelikli bir alettir ki, günümüzde aynaya sahip olunduğu takdirde, giysisiz ve hatta davulsuz dahi şamanlık yapılabilir (P.24, sf.432). Aynayı bir gölde, yani aslında bir aynada (aşağıya bkz.)- bu denli kötü bir şekilde kaybeden bir şaman olması düşünülemez; fakat öyküde görünüşe göre bunun bir şaman olduğuna dair belirtiler vardır. Kâse ve ayaklı bardağın (kupanın) da yüksek bir değeri vardır (R.46) ve ayna gibi bunlar da İskitler döneminden beri tılsımlı cisimlerdir (G.17, IV, 9-10; N.24, sf.65). Fakat bunlar kutsal nitelikli çok sayıda törende yer almalarına rağmen sihirli olmaktan ziyade hükümdarlıkla ilgili eşyalardır. Ve nihayet şunu da not etmek gerekir ki, yaşlı kâhin kadın, belki de eski şamanizmde Trochanski'nin kadın cinsinin mutlak üstünlüğü diye nitelendirdiği (Q.141, sf.118) ve E.Lot-Falck'ın hâlâ geçerli saydığı (Q.100; sf.62) özelliğin ifadesidir.

Herhalde XI. asrın son çeyreğinde Marvazî, kendi yönünden[2], değeri İbni Sina'nınkinden aşağı kalmayan bir şaman seansının tanımını şöyle vermektedir: "Kırgızlar arasında, her yılın belli bir gününde çağırılan, *faghinum* adlı bir kişi mevcuttur (yukarıya bkz.). Onun etrafına, oynamaya ve içki içmeye başlayan şarkıcılar ve müzisyenler toplanmaktadır. Bu adam bir süre sonra bayılmakta, titreyerek ve kasılmış durumda yere düşmektedir. Bir sonraki yıl boyunca olacak bütün olaylar kendisinden sorulmakta ve O, mahsulun az veya çok olacağı, yağmur veya kuraklık olup olmayacağı vs... gbi konular hakkında bilgi vermekte ve kendisini dinleyenler onun dediklerinin doğru olduğuna inanmaktadırlar (H.31, sf.30, ayrıca bkz. sf.150).

İbni Sina, Marvazî, Kaşgarî ve *Hudud el-Alâm*, şamanizmin, 1000 yılı civarlarında Batı Türk dünyasındaki güçlü etkisini kanıtlayacak kadar yetkili kaynaklardır. Bu kaynaklar, müslüman Türk mistiklerinde veya psödo-mistiklerinde ve Selçuk döneminin epik öykülerinde müslüman şekline bürünen şamanı ortaya çıkarabilmek için bize gerekli görünmektedir. Bununla beraber, bu dört tanıktan üçünün ortaya çıkmadığı ve çok daha kısıtlı bir bilgi dağarcığına dayanıldığı zamanlarda (Q.91, sf.77-96; 0.52, Q.89, sf.391-411; Q.88) dahi, uzun zamandanberi böyle bir değerlendirme yapılmaktaydı. Dolayısiyle elimizdeki veriler bu yolda daha büyük bir kararlılıkla ilerleyebileceğimiz anlamına gelmektedir. İslam memleketleri ile ilgili olan ve halen muğlak şeklini koruyan bu anketin asıl ilgi çekici yönü; bu değerlendirmenin bu topraklar üzerinde gelişen İslam medeniyetleri açısından büyük çapta önemini korumasıdır; bunun yanında, itiraf edelim ki ortaya çıktığını ancak gözlemlediğimiz Ortaçağ şamanizminin belirginleşen görüntüsünde, Orta Asya'da halen yaşayan Türkler ile de ilgili olması keyfiyetidir.

---

[2] Boyle'un ilginç fakat eksikleri olan ve bazı noktalarda hatalı bir çalışmasında (Q.22, sf.180) belirttiğinin aksine olarak, bunun şaman transına ait en eski kaynak olmadığı görülmektedir.

Türkologların "müslüman şamanı", ancak etnologların şamanı ile karşılaştırıldığı takdirde şaman niteliklerine sahip olarak kabul edilebilirdi; halen bu konu ile ilgili değerlendirme hemen hemen aynıdır. XIII. yüzyılda İran Moğolları döneminde yaşayan Barak Baba'nın portresi örnek bir görüntü haline gelmiştir. Başında iki boynuzla donatılmış, keçeden yapılmış bir başlık taşıyordu. Boynunda, kına ile boyanmış öküz aşık kemikleri, çengelli sopalar ve çıngıraklar asılıydı. Müritleri, davul ve diğer müzik aletleri çalıyorlar; çıngırakların, aşık kemiklerinin ve sopaların sesi ile korkunç bir gürültü meydana getiriyorlardı. Barak Baba bir devekuşuna biniyor ve naraları ile kaplanları kaçırıyordu (Q.89, sf.15-17). Bektaşi öğretisinin kurucusu Hacı Bektaş Veli bir güvercine dönüşüyor ve kayalara çıkarak uçuyordu. Bir Anadolu dervişi bir aslana biniyor ve kamçı olarak bir yılanı kullanıyordu (Q.12, sf.39; Q.58, sf.49-50). Epik edebiyatta, örneğin *Saltıkname*'de, eylemin temeli, kahramanın bir dağa çıkıp büyücüler tarafından kaçırılan gençleri aramayıp bulması esasına dayanmaktadır. Bu kahraman alevlerden etkilenmemektedir; ejderhaları öldürüyor ve ruhlarla konuşabilme yeteneğini elde ediyor; perilerin rehberliğinde, aslanlar ve köpekler üzerine binmiş ellerindeki yılanları sallayan büyücülerle savaşıyordu. Sayyid Battal, sıra ile bazen yükseklere doğru uçmakta bazen de bir kuyudan geçerek, domuz kafalı, fil kulaklı, aslan pençeli ve ejderha kuyruklu bir dişi yamyam cin tarafından kaçırılan genç kızları aramak için yeraltı dünyasına inmektedir (mükemmel bir özeti için bkz. C.23, sf.38-40). Burada günümüzdeki şaman seanslarının esasını oluşturan dünya ekseninin (axis mundi), dağın veya kuyunun kullanıldığı ve bunun Türk-Moğol kozmografyası çerçevesi içinde olduğu dikkati çekmektedir. Ayrıca, meğer ki bilinmeyen bir kökenden alınmış olsun, "cehenneme inişin" yani yeraltı evrensel bölge kavramının, Türkler ve Moğollar tarafından II.bin yıl başlarında benimsenmiş olmasının hiç de imkansız olmadığı anlaşılmaktadır.

Moğolların Ortaçağ Şamanizmi

Yukarıda, Cuveynî'nin ve Bar Hebraeus'un, Moğol şamanizmini, Uygurlarınkinden ürettiklerine işaret etmiştim. Bunlar yanılmaktadırlar, ancak Uygur şamanizmi konusundaki tüm bilgiler henüz elimizde bulunmamaktadır; ayrıca evrensel dinleri benimsemiş olan toplumlarda şamanizm, ilahiyat konusunda tartışmalar yapmaktan ziyade günlük hayatın ihtiyaçlarına cevap vermeğe çalıştığı için, yaşamını sürdürme imkanına sahipti. Vladimirtsov, Moğolların şamanizme olan bağlılıklarını özellikle soylu çevrelerle ilgili olduğunu ileri sürmüştü; konuya farklı açıdan baksaydı onların kendi atalarının şaman inançlarına bağlılıklarını iyice farkedebilecekti (0.109, sf.77-78); aslında şamanizm, iktidara ortak olduğu dönemlerde dahi, yapısı itibariyle halka dönük bir inanç olarak varlığını sürdürüyordu. Ancak, Vladimirtsov bunu eski kökenlere bağlamak suretiyle eskiden kalan bir kalıntı olduğunu sanmaktaydı (0.110, sf.73,99). Bunun tam aksine şamanizmin; daha önceden Tu-kiu hegemonyası döneminde olduğu gibi, ancak ona göre daha az kapsamlı şekilde büyük bir çöküşe maruz kalma arifesindeyken dahi, hükümdarları etkisi altında tutarak siyasi yetkiyi ele almak üzere mücadele ettiği görülmektedir.

XII. yüzyıl içinde, varlığını Kitanlarda daha önceden görmüş olduğumuz ve bu yönden, bunun oldukça erken tarihte ortaya çıktığını sanan Barthold'u haklı çıkaracak şekilde (0.6, sf.391-392) -Pelliot ve Vladimirtsov'a inanılmasına

bağlı olarak (F.52, sf.163-167) ünvanı ilk önce "aynı zamanda büyücü olan şefler tarafından" taşınan veya taşınmayan, fakat her iki görevi kendinde birleştiren, büyük şaman, "şaman başrahibi" *beki* adında bir kişinin ortaya çıktığı görülmektedir. *Gizli Tarih* ve diğer yazılı kaynaklarda bu ünvanı taşımadan onların görevini üstlenen diğer kimseler olup olmadığını araştırırken bir süre önce ortaya koymuş olduğum gibi, *Gizli Tarih* birçok *beki*'nin adını vermektedir (R.6, sf.402-403). Bunlar Moğolistanda yaşayan çeşitli toplumlarda görülmektedir. Bunların varlıkları Kıpçaklarda iyice kanıtlanmış olduğu gibi, bunun yanında Naymanlar, Kongiratlar, Tatarlar gibi hayvan yetiştiricilerinde ve özellikle Tayiciutlar, Merkitler, Tumatlar vs.. gibi ormancılıkla uğraşan topluluklarda da *beki*'ler mevcuttur (I.31, sf.250). Aşağıdaki bilgileri veren Reşideddin'e göre, Moğolların son hükümdarı Cengiz Han'ın büyük amcası Kutula'nın da bunlardan biri olduğu sanılmaktadır: "Kış geceleri, Moğol hanının bütün odunları ateşe atmak ve ateşin yanında yatmak alışkanlığı vardı. Odunlar yanarken külleri üzerine geliyor ve cildini al renge dönüştürüyordu, ancak kendisi buna aldırmıyordu. Ve de uykusundan bir an uyandığında kendisini bir böceğin ısırmış olduğunu sanıyordu" (Q.22, sf.182). Ateşe karşı olan bu duyarsızlık, Anadolu *baba*'larına da atfedilmektedir; ayrıca hemen hemen benzeri bir öykü Cengiz Han'ın büyük şamanı için yeniden düzenlenmiştir.

Büyük şaman rahibi ile siyasi iktidar, söz konusu durumda Cengiz Han'ın siyasi iktidarı, arasındaki mücadelenin büyük bir önemi olmuş olsa gerek zira bu mücadelenin öyküsü kaynaklarımızda özel bir yer tutmaktadır.

İlk evvela, Cengiz Han'ın ölümünden otuz yıldan biraz daha fazla bir süre sonra, 1260 yılında Hindistan'da bir müslüman tarihçi, Cüzcanî tarafından yazılan (H.41, sf.1077-1078) ve ayrıntılı bir incelemesi yapılmaya değer olan, *Tabakât-ı Nasırî*'nin oldukça garip bir öyküsünü ele almak lazım. Ona göre, Cengiz Han büyücülük yapmış ve şeytanlarla arkadaşlık bağı kurmuştu. Trans haline geçme ve bu durumda iken şeytanlar tarafından telkin edilen ve özellikle kendi zaferlerini önceden haber veren, çeşitli laflar etme alışkanlığı vardı. Tabiatiyle, Cengiz Han bir şaman değildi, ancak Cüzcanî'nin lafları da herhalde tamamen uydurma değildir; kendisinin, başka bir konu ile ilgili olarak yapmış olduğu tanıklığı hatırlamamız gerekir. Burada Cüzcanî sadece (Q.22, sf.181'de ancak hissedilebilen) trans seansını bir kez daha ortaya koymakla kalmıyor, fakat geleceğin büyük fatihinin gençliğini, gerçekte mevcut olan veya yalnızca saygı ile düşlenen bir şaman havasına sokmaktadır. Birinci "tahta çıkışı" sırasında, Cengiz Hana "seni han yapacağız" diyen üç kişiden ikisi *beki*'dir (MGT, paragraf 123); bu da bana eskiden, herhalde hatalı bir yaklaşımla (R.6, sf.424), bir "taç giyme" töreninin gerçekleştirilmiş olduğunu düşündürmüştü. Ancak Cengiz Han, çok kısa bir zaman sonra araya bir mesafe koyarak uzaklaşmayı ve şaman kökenli olsun veya olmasın, belki kendisini hiçbir zaman tam anlamı ile etkisinden kurtaramamış olsa dahi, her türlü dinsel yetkinin Moğollara telkin ettiği korkuyu atlatmayı bilmiştir. Bazı *beki*lere karşı cephe almaktan (MGT. paragraf 153) ve özellikle başta *Seçe Beki* olmak üzere, (Aynı yer, paragraf 136), diğer birçoklarından (aynı yer, paragraf 140, 236) kurtulmaktan çekinmemiştir. Bununla birlikte, hayatında önemli bir rol oynayacak olan bir şaman ailesine sıkı ilişkilerle bağlı idi. Ailenin atası Çaraku (aynı yer, paragraf 72-73); *Gizli Tarih*'in *eçiğe* "baba" ismini verdiği ve Cengiz Han'ın babasının ölürken ailesinin efradını kendisine emanet ettiği (aynı yer, paragraf 63) ve de yasaklara rağmen hastanın çadırına

girmiş olan oğlu Munglik veya Mönglik (aynı yer, 69, 130, 168, 202 vs. sayılı paraglarlar); sonradan başrahip olarak teb-Tenggeri (=Teb-Tengri) "En Göksel", "En İlahi"[3] ismi ile ün salacak olan torunu Kököçü bunların en önemlileridir. Onunla Cengiz Han arasında ileride meydana gelecek kopukluk yüzünden *Gizli Tarih* Kököçü hakkında pek uzun boylu söz etmeye istekli görünmemektedir; ancak onun güçlerinin bazıları konusunda başka kaynaklar vasıtasıyla bilgi edinmiş bulunuyoruz: "Bilinmeyen hususlar ve ileride gerçekleşecek olaylarla ilgili olarak bilgi verdigi ve Allah benimle konuşuyor ve beni Göğe kadar götürüyor" demenin alışkanlıkları arasında bulunduğunu anlatan Reşideddin ((Q.22, sf.181), ayrıca "beyaz bir atın üstüne binerekten Göğe ulaşmak iddiasında" olduğunu ilave ediyor (aynı yer). "Kışın en şiddetli döneminde, bu ülkelerin en soğuk bölgesi olan Onon ve Kerülen bölgesinde, donmuş bir nehrin üzerine oturma alışkanlığı vardı ve bedeninin sıcaklığı ile buzu eritiyordu" (Q.22, sf.182). Soğuğa karşı bu direnç, yukarıda gördüğümüz üzere (aynı yer) esasen ateşe karşı duyarsızlığı ile bilinen Kutula'nın da bir ayrıcalığı idi ki bu yetenekler, şamanların (P.24, sf.335) ve de ayrıca, çok sayıda müslüman Türk ermişinin de alışılagelmiş olan güçleri arasındaydı, Cuveynî de bu konu ile ilgili olarak benzer bir ifade kullanmaktadır: "Moğolistan'ın sert kışları arasında, çöllerde ve dağlarda çıplak dolaşmayı (R.41) alışkanlık haline getirmişti" (H.7, sf.39); Mirkhond (H.37, sf.202) ve Bar Hebraeus (G.3, sf.353) ondan keza aynı şekilde söz etmektedirler.

Gök-Tanrı tarafından seçilmiş olduğu şeklinde kehanette bulunmak ve kendisine Cengiz Han (1206) olarak hükümdarlık ismini vermek suretiyle, Kököçü'nun, Timuçin'in (geleceğin Cengiz Han'ının) tahta çıkışında başlıca rolü oynayan kişilerden biri olduğu iyice anlaşılmaktadır: "Allah benimle konuştu ve bana dedi ki: Timuçin'e ve çocuklarına dünyanın bütün topraklarını bağışladım ve de kendisine Cingiz Han ismini verdim" (H.7, sf.39). Bu olay, iki İranlı tarihçi tarafından gerçek olarak kabul edilecek kadar çevre tarafından benimsenmişe benziyor ve anısı da oldukça uzun bir süre yaşamıştır; nitekim aynı hikayeye XVII. yüzyılda Ebülgazi'de rastlanmaktadır (C.I, 3, sf.88). Bununla birlikte Pelliot, İranlı tarihçilerin tanıklığı konusunda kuşku duymaktaydı (G.28, I, sf.302). Ancak bu olay, kısa bir süre önce P.Meyvaert tarafından, Moğol hükümdarı Hülagu'nun 1260 yılında (Fransa kralı) Aziz Louis'ye hitaben yazdığı ve şunları belirttiği bir mektubunun ortaya çıkarılması ile doğrulanmış bulunmaktadır: "Allah bugün, Temptengri'nin sesi ile atamız Cengiz Han'a hitap etmiş... ve kendisine, Teptemgri (adının yazılış şeklindeki değişikliğe dikkatinizi çekmek isterim) aracılığı ile seslenmek suretiyle, şunları söylemiştir: Seni halkların ve krallıkların başına geçirdim ve seni dünyanın tamamının hükümdarı yaptım" (D.16, sf.252). Hülagu, bu arada karşısındakine Teb-Tengri'den ne kastettiğini şu şekilde açıklamayı yararlı görmüştür: "nomen quod interpretatur propheta dei"

---

[3] Bu kelime, *teb* öntakısının anlamını bilmeyen müslüman yazarlar tarafından çok yanlış anlaşılmıştır. Bunlar (birbirine benzeyen (b) ve (t) harfini ayıran arapça ayırıcı noktalarının tersyüz edilmesiyle) *teb*'i *but* şeklinde okuyacaklardır. Ve nihayet, hatalı bilgi eseri olarak *tengri* kelimesi de, *tengrining buti* şeklinde, *but* kelimesinin tümleci haline gelecektir (C.I, sf.54,80). Cleaves, *teb* kelimesinin, "kurnaz" anlamına geldiğini söylediği *tew, tev, tef*'den türediğini düşünmektedir; ayrıca bu kişilik ile ilgili olarak bilinenlerin de bu isme uyduğu sonucuna varmıştır (Q.31, sf.259-260). Fakat bu değerlendirme hiçbir şeyin haklı çıkarmadığı bir varsayımdan ibarettir. (Türkçede "kara", "kapkara" şeklindeki anlatım değişikliklerine bkz., bunlardan çok sayıda örnek mevcuttur).

(aynı yer) ve de devamla şunu açıklamıştır: gelecekte meydana gelecek olayları "mucize kabilinden bildirmiştir" (aynı yer).

Büyük şamanın, babası Mönglik'in hükümdar ile iyi ilişkilerinden faydalanmak suretiyle, yönetimi ele geçirmek için durumunu ne şekilde istismar etmeye çalıştığı hususu sık sık izah edilmiştir (örneğin: 0.34, sf.275).Etrafında altı erkek ve kız kardeşi ve babası ile, herhangi bir anda hükümdar çadırına girmekte, Cengiz Han'a yüksek sesle seslenmekteydi; Cengiz Han sonunda kendisine şöyle dedi: "Benimle eşit duruma gelmeyi kafanıza koydunuz" (MGT. paragraf 246). Daha sonra, Kököçü Temuçin ailesinin fertlerine hücum etmeğe koyuldu. Kardeşleri, Kağan'ın kardeşi Kasar ile kavga ettiler ve kendisini fena halde dövdüler. Kasar şikayet etti ise de başvurusu dikkate alınmadı. Bunun üzerine, Kököçü yeni bir kehanette bulundu: "Ebedi Gök, bir gün Temuçin'in imparatorluğu eline almasının gerçekleşeceğini bana söylemişti. Şimdi bana Kasar'ın bu işi yapacağını söylüyor. Fakat kaderi değiştirmek mümkündür" (MGT. paragraf 144) ve Cengiz Han kendi büyük şamanını dinledi, endişe içinde kardeşini tehdit etti. Fakat Kasar, herhalde annesinin araya girmesi ile hiç kuşkusuz ölümden geri döndü (aynı yer). Bu durumda, Teb-Tenggeri, ailesinin en zayıfı olan Temegü'ye yöneldi. O zaman karısı Börte Cengiz Han'ı hareket etmeye tahrik etti. Börte Cengiz Han'a şöyle demişti: "Sanıyor musunuz ki, sen öldüğünde bu kimseler, senin varislerinin tahta geçmesine müsaade edecekler?" O zaman, Cengiz Han dostluk ve korku hislerini bastırdı, kardeşine şunları söyledi: "Teb-Tenggeri buraya geldiği zaman ona ne istersen yap. Böylece, daha önce yerlerine yerleştirilen üç güçlü kişi *beki*'yi dışarıya götürdüler ve belkemiğini kırdılar" (MGT. paragraf 245). Hükümdarın emri üzerine, vücudu gri renkli bir çadıra konup kapısı kilitlendi ve duman deliği de kapatıldı. Kapısına da, herhalde şeref kıtası niteliğinde olmak üzere nöbetçi kondu. Ve üçüncü günü gece olduğunda, Teb-Tenggeri "çadırın üst deliğini açtı ve kendi bedeni ile birlikte çıktı. Dikkatle incelendiğinde orada, çadırın o yerinde, üst aralığın üzerinde görülenin Teb olduğu anlaşıldı. Cengiz Han şunları dedi: Teb-Tenggeri benim küçük kardeşime el kaldırdığından ve bizim aramıza nifak sokmak için küçük kardeşlerim hakkında asılsız iftiralar yaydığından, artık gök tarafından sevilmemeye başlandı ve hayatı ile gövdesi götürüldü" (MGT. paragraf 246). Bu durumda, *Usun* yani "Su" adında yaşlı ve itaatkâr yeni bir *beki* aynı göreve getirildi; bunun adı Teb-Tenggeri'nin karşıtı veya onun tamamlayıcısıdır. Cengiz Han: "Bunun *beki* olması lazım, dedi... Beyaz süslü bir elbise giyecek, beyaz bir ata binecek, en iyi yer kendisine verilecek ve ona saygı gösterilecek" (aynı yer, 216 sayılı paragraf). Reşideddin bu büyük şaman konusunda şunları söylüyor: "Kendisi hür ve *tarkan*'dır[4]. Kampta diğerlerinden daha yüksek bir yerde, sağ tarafta, asilzade prensler gibi oturmaktadır; atı Cengiz Hanınkinin yanında yer almaktadır" (0.110, sf.60-62).

Özetle, şamanlık fonksiyonu, bu badireden ancak gücü azalmış bir şekilde çıkmıştır. Bu husus, o dönemdeki gözlemlerden iyice anlaşılmaktadır. Reşideddin, Oghul Kaimiş'in "zamanının büyük bir kısmını *kam*'larla birlikte geçirdiğini" söylüyor (H.8, sf.186). Rubruck, bir ateşle sınama uygulaması sıra-

---

[4] Tarkan (*tarkhan*), "demirci" anlamına gelebilecek yüksek bir asalet unvanıdır ve belirli bir sıralama içinde, Timuçin (Cengiz Han) veya Timur'un (Timurlenk) yanında yerini almaktadır. en azından bilgi sahibi bulunduğumuz Moğol döneminde, vergi ödememek ayrıcalığını sağlamaktaydı.

sında, asil bir kadına sunulan kürklerin çok büyük bir kısmını kâhinlerin kendilerine aldıklarından bahseden bir öyküden söz etmektedir (G.35, sf.192). Diğer dinlerle karşılaşan ve hem hoşgörülü hem de doktrin konuları ile ilgili tartışmalardan zevk alan Moğollar, kendi kavramlarına sadık kalmak suretiyle, kendi şamanlarını, diğer din adamlarının seviyesine çıkarabilmek için onları papaz ve tanrı-bilim uzmanı olarak kabul etmeğe mecbur kaldılar. Bar Hebraeüs ve Cuveynî, Cengiz Han'ın Çin rahiplerini merasimle getirttirip "Onlarla *kam*'lar arasında bir tartışma yapılmasını" emrettiğine işaret ederlerken, bu hususa iyice tanık olmuşlardı (G.3, sf.355-356; 0.70, 1, sf.430 vd.). Cuveynî "şeytanların, *kam*'larla kulübelerinin üst aralığından konuşmaya geldiklerini, onlarla sürekli ilişki halinde olduklarını ve hatta büyücülerin bedenine girmelerinin dahi mümkün olabileceğini anlatmaktadır" (H.7, 1, sf.59; 0.83, 1, sf.434; 1.2, 1, sf.257). *Yuan-Şe*, Şamanların her yıl et, ispirtolu içkiler ve kısrak sütü yaktıklarını, kurban adadıklarını ve ölmüş hükümdarların isimlerini hatırlattıklarını (D.19, sf.302); Möngke'nin doğumunda, "bir kâhinin kendisine büyük bir kısmet haber verdiğini" ve bu yüzden kendisine "Ebedi" anlamına gelen isminin verildiğini anlatmaktadır (F.32, sf.453-454). Hemekadar Rubruck bu geleneği genelleştiriyorsa da, en azından büyük ailelerde yeni doğan çocukların yıldız falına bakma alışkanlıkları vardı (G.35, sf.242). Ancak şamanlar bunu, hata yapma tehlikesini göze alaraktan yapıyorlardı ve gereğinde kendilerini olayların kara büyü sonucu olduğunu ileri sürerek temize çıkarmayı biliyorlardı: "Möngke'nin karısı bir erkek çocuk doğurmuştu; kâhinler çocuğun istikbalini önceden tahmin etmek için çağrıldılar ve kendisinin ileride mutlu olaylar göreceğini, uzun yıllar yaşayacağı ve yüksek bir asilzade olacağı şeklinde kehanette bulundular. Ancak, birkaç gün geçmeden çocuk öldü" (G.35, sf.244-245). Annesi *kam*'ları suçladı, ancak bunlar suçu sütannenin büyülü hareketlerine yüklediler. Eğer Rubruck gerçeğe sadık kaldıysa, bu olay, şamanizm felsefesinin ilginç bir yönünü ve diğer büyü yöntemlerile olan ilişkilerini ortaya koymaktadır. Bunun gerçekten de böyle olması lazım, zira Rubruck'un bu öyküsü başka yerlerden elde edilmiş bilgilere uymaktadır. Zaten kendisi Moğol şamanizminin herhalde en iyi gözlemcisidir. Rubruck'un trans ile ilgili anlattığı şeyler kolaylıkla kabul edilebilir niteliktedir: "Onların arasında bazıları şeytanları çağırıyorlar ve geceleri evlerinde, kendileri ile ilgili sorulara cevap almayı arzu edenleri bir araya getiriyorlardı. Evin orta yerine pişmiş et koyuyorlar. Ruhları çağıran şaman çağrısını sürekli tekrar etmeye başlıyor ve davulu ile yere şiddetle vuruyor. Sonunda çılgınlık dönemine giriyor ve o zaman onun bağlanması gerekiyor. Bu sırada karanlıkta şeytan geliyor. Şaman kendisine yiyeceği eti veriyor ve şeytan cevapları sağlıyor" (G.35, sf.246). Rubruck'un şamanlıkla ilgili başlıca güçler hakkındaki bilgisi de hemen hemen benzersiz niteliktedir: "Kâhinlerin Moğolların yapması gerekiyor dediği her şey anında yapılıyor... Bütün yapılacak işler ile ilgili mutsuz günleri önceden tahmin ediyorlar; bu şekilde, Moğollar, onların muvafakatı olmadıkça hiç bir zaman ne asker topluyorlar ne de savaşa başlıyorlar. Örneğin uzun zamandan beri Macaristan'a dönmek istiyorlardı, ancak kâhinler buna müsaade etmiyorlardı" (G.35, sf.239-240). Bu bilginin, Kiragos'un aşağıda belirtilen anlatıları ile karşılaştırılmasında yarar var: "kadınlar büyücü idiler ve herşeyle ilgili olarak büyü yapıyorlardı. Moğollar ancak kendi büyücülerinin ve sihirbazlarının görüşünü aldıktan ve kâhinler kararlarını verdikten sonra yola koyuluyorlardı" (G.13, sf.250-251). Rubruck ayrıca, "birisinin hasta olduğu vakit yatağına yattığını, evine orada bir hastanın yattığını bildirir ve oraya girilmemesi gerektiğini gösteren bir işaret konduğunu" anlatmakta ve şöyle devam etmektedir: "Bu şekilde,

kendisine hizmet edenin dışında hiç kimse bir hastayı ziyaret etmemektedir. Ayrıca, Büyük Ordu'dan biri hasta olduğunda, çadırının çepçevre etrafına nöbetçiler koyuyorlar; böylece belirli bir sınırın geçilmesi engellenmiş oluyor. Aslında herhangi kötü bir ruhun veya bir rüzgarın girenlerle birlikte girmesinden korkuluyor. Bununla beraber yine, aynı zamanda kâhin olan kendi din adamlarını da çağırıyorlar" (G.35, sf.82-83). Bunlar çağırıldığında, (bir gün) "Belirli bir mesafe ötesinde oturdular, bir hizmetçiye ağrıyan yerin üzerine elini koymasını ve bulduğu şeyi çıkarmasını emrettiler. Bu hizmetçi ayağa kalktı, kendisine söylenen şeyleri yaptı ve elinde bir keçe parçası buldu. Ona bunu yere koymasını söylediler ve keçe yerde canlı bir hayvan gibi sallanmaya başladı" (aynı yer, sf.192). Bu dışarı çıkarma olayı her ne kadar hayret verici görünsede, şamanizmin kapsamına girmekte ve Georgi bunun varlığını XVII. asırda dahi tespit edebilmektedir (J.9, 1, sf.266). Başarının her zaman garanti olmadığı da bilinmektedir. "Asil bayan Cota'nın durumu ölüm tehlikesine varacak şekilde kötüleşiyordu ve bu putataparların büyücüleri onu bu durumdan kurtarmak için hiç bir şey yapamıyorlardı" (G.35, sf.242). Şamanların rütbe silsilesini Rubruck kesin bir şekilde şöyle tarif etmektedir: "(kâhinler) çok fazla sayıdadırlar ve bir tür başkâhin olan, her zaman evini Mangu (Möngke)'nun asıl evinin önüne yaklaşık bir taş atımı mesafeye yerleştiren, bir yöneticileri mevcuttur (aynı yer, sf.279). Rahiplik faaliyetlerinin şamanizmin kapsamı dışında kalması gerektiği iddialarına rağmen (P.66, sf.80'e bak.) Rubruck şamanların hem keçeden yapılmış putların nöbetçileri hem de ayinleri kutsayan kişiler (G.35, sf.149) olduklarını belirtirken onların dini bir rol oynadıklarını nihayet kabul etmektedir. Her ne kadar *kam* kelimesini *khan* (veya, kağan kelimesinin kısaltılmışı olan *kan*) (F.47) kelimesi ile karıştırıyorsa da, -"tüm kâhinler *kam* şeklinde adlandırıldığı gibi, bunların tüm prensleri de *kam* olarak çağırılıyorlar, zira bu toplumların hükümet şekli kehânete dayanmaktadır" (aynı yer, sf.108) izah şeklinin, o dönem için hakikaten mükemmel olması dolayısıyla, kendisini mazur görebiliriz.

Hakiki anlamda şamanlıkla ilgili olmayan ve başka bölümler altında inceleyeceğimiz diğer birçok eylem de, XIII. yüzyıl gözlemcileri tarafından şamanlara bağlanmaktadır. Şimdilik bunlardan sadece biri bizi ilgilendirebilir, zira Ménandre tarafından Tu-kiu'lerle ilgili olarak belirtilen saygıdeğer bir eyleme uymaktadır. Yukarda bir ara bundan söz etmiştim. Şamanların arınmayı ateşle yaptıkları anlaşılmaktadır ("arınmak", *süzül*, B.10, 2, sf.124). Plan Carpin, aşağıdaki satırları yazarken, bunu açıkça ortaya koymamaktadır: "(iki ateşin) her bir tarafında iki kadın bulunuyor, bunlar su atmakta ve bazı yakınmaları tekrarlamaktalar" ayini yöneten bu kadın duacıların, *utagan*'lar olduğu sanılmaktadır, zira Plan Carpin, bunun ötesinde şunları da ilave etmektedir: "Büyücüler, kırılan veya geçerken düşen şeyleri kendileri için almaktadırlar" (G.29, sf.43). Bunların varlığı kuşkusuz kesin olup Olcaytu'nun saltanatında (1304-1306) yani geç bir dönemde ortaya çıkmaktadırlar. Nitekim, hükümdarın geceyi geçirmiş olduğu konutun bir yangın neticesinde yok olmasından sonra, müslüman olmasına rağmen, kendisinin *bahşi*'lerin başkanlık ettiği bir arınma merasimine tabi olması istenmiştir (N.3, sf.402). Bu *bahşi*'ler kuşkusuz, Hambis'in anlamsız şekilde Lama'lar olarak kabul ettiği, Marco Polo'nun *bakşi*'leridir (G.29, sf.97). Bunlardan bahseden Marco Polo'nun o zamanlarda Çinde olduğu ve bakşilere şamanlıkla ilgisi olmayan türlü yetenekleri atfettiği bir gerçektir: Örneğin kendiliklerinden ağıza gelen kupalar (bardaklar) (aynı yer) (bu olayı Odoric de Pordenone de kendi gözleriyle gözlemlemiştir) (G.11, sf.379-380); gelecekten haber veren

putlar; istek üzerine patlayan fırtınalar gibi (G.29, sf.107, 149). Ancak, ağaçların dikilmesini tavsiye ettiklerinde (aynı yer, sf. 146) veya kanın akıtılmasını yasakladıkları vakit (aynı yer, sf.117), *bakşi*'ler, Altay toplumları ile ilgili olmaktadırlar. Herhalde müslümanlığa tam olarak bağlanmaya vakit bulamayan ve Moğol kanunlarının kısmen muhafaza edildiği Kubilay'ın sarayında bunların başkanlık ettiği törenler, hiç kuşkusuz birçok yönden bağlı bulundukları geleneksel dinle ilgili bulunmaktadır (aynı yer, sf.96,97). İran kökenli olan bu kelimenin şaman'ı tanımlamak için Kırgızlara geçtiğini burada hatırlatmak faydadan uzak değildir. Ve nihayet Babur Şah'a göre *bakşi*, yakılarla ve kocakarı ilaçlarıyla hastalarını tedavi eden bir cerrahtır (C.4, I, sf.236).

Şamanizmi XIV., XV ve XVI. yüzyılın yetersiz belgelerine dayanarak takip etmiyeceğim; buna mukabil Ulusal Kütüphanedeki *Oğuzname* ve *Codex Comanicus* adındaki, XIII. Yüzyıl sonuna ve XIV. Yüzyılın başına ait, hemen hemen çağdaş iki önemli belge üzerinde durmakla yetineceğim. Bunlardan birincisi, diğer Türk metinleri gibi, efsanelerle, törenlerle ve geleneksel inançlarla tamamen dolu bir bağlam içinde, olmakla beraber *kam*'dan herhangi bir şekilde söz etmemektedir. Bu belge, "yüksek zeka sahibi, gri renkli saçları ve beyaz bir sakalı bulunan, erkek, bilgin, yaşlı *tüşimel*" (0.n., 35-36 sayılı paragraf) adındaki bir düş yorumcusundan yani bir devlet memurundan (B.16, sf.343) bahsetmekle yetinmektedir. Bu kişinin mutlaka bir şaman olması gerekmez, ancak bazen şaman olabilir, zira *tüşimel bakşi* yerine geçebilmektedir; nitekim bu *bakşi* kelimesi Uygurlarda, Türkmenlerde ve Moğollarda "okumuş bilgin" kişiler için de kullanılmaktadır (F.25, sf.16-17). Bu kişilerin birinin tarihte, diğerinin de efsanede oynadıkları benzer rollere dayanaraktan, *bakşi*'de Teb-Tenggeri'nin yeniden canlanmış gibi cılız bir ruh göçünü görmek eğilimindeyim. İkinci belgeye gelince, bu belge, birincisinin aksine, latince *incantatrix* kelimesini tercüme etmek için *kam hatun*"Kadın-Şaman" terimini *ve* et fiili ile *addivinare* kavramını tercüme etmek için "şamanlık yapmak" anlamındaki *kamlık* (şamanizm) kelimesini vermiştir (B.7, sf.191-192).

Şamanizmin tarihsel bir incelemesi sırasında, XVII. ve XVIII. Yüzyılda Avrupalı gezginlerin verdikleri bilgilerden oldukça uzun boylu söz etmek yerinde olurdu, ancak yer azlığından bunu burada yapamıyorum. Bu bilgiler, Vladimirtsov'a göre, kendisinin "şamanlığın yeniden doğuşu" şeklinde yorumladığı dönemin sonrasındaki bir tarihi taşımakta ve bunlar yaklaşık 1550 yılı dolaylarında derlenmiş bulunmaktadırlar (0.110, sf.237). Ancak şamanizm o tarihlerde, artık yalnızca soyluları değil toplumun bütün sınıflarını ilgilendirir hale gelmişti (D.9, sf.511-512); yine aynı dönemde budizmin baskısına da maruz kalmaktaydı (J.20, 1, sf.569). Bu belgeler, özellikle esrime seansının anlamı konusunda henüz kolaylıkla anlaşılır durumda olmamalarına rağmen yine de bazı bakımlardan ilginç bilgiler vermektedirler; özellikle Bonyowski (J.2, sf.233-234)'nin ve Gmelin (J.12,2, sf.357)'in anlatımları için bu husus söz konusudur. Burada, vazgeçilmez olmadığı belirtilmesi ile birlikte, davul ve keza diğer birçok alet geniş şekilde tarif edilmiş bulunmaktadır (J.12, 1, sf.257, 284, 286; J.21, sf.348-350; J.9, 1, sf.281). Ayrıca, şamanların giydikleri elbiseler hakikaten dikkat çekici olduğu için, bunlarla ilgili ayrıntılı açıklamalarda yapılmıştır: Elbisenin üstünde ayı pençeleri, demir mahmuzlar, boynuzlar ve yere kadar uzanan yılanvari saçlar (J.20, 3, sf. 182) gözlemlenmektedir. Bunların, eski megâlitik heykellerde, uzun sinüzoidal örgüler halinde, boynuzlarla birlikte görüldüğü

(K.4, sf.144, 157, vs.) ve de "kamışlar gibi uzun siyah saçlar"dan söz eden (C.13, sf.99, 108). *Kitab-ı Dede Korkut*'da bundan bahsedilmiş olması kaydedilmeğe değer. Diğer araştırmacılar arasında ve fakat tümünden daha iyi bir şekilde Gmelin, şamanın ne ölçüde bir ayı gibi homurdanarak, bir aslan gibi kükreyerek, bir köpek gibi uluyarak, bir kedi gibi miyavlıyarak, hayvanları taklit etmeğe çalıştığını göstermektedir (J.12, 2, sf.43). Castagné de bunları aşağı yukarı aynı terimlerle ifade edecektir (Q.23, sf.93). Çok kısa bir özet çerçevesinde, bu gözlemciler tarafından yazılmış olan binlerce sahife arasındaki dağınık notlar içinden, o zaman bana temel önemde görünen bazı hususları derlemiştim (R.10).

Çağdaş şamanizmi iyi tanıdığımız için ve de teknik nitelikte olması dolayısıyla, ayrıca köklerini zorunlu olarak modern etkilerle bozulmamış bir geçmişe salmış olduğundan, tarihi belgeler bize kolay anlaşılabilir nitelikte görünmektedir. Bu çağdaş verilere sahip olmamış olsaydık belgeler bizim için bu denli açık şekilde anlaşılır olabilirler miydi sorusu akla geliyor. Antik çağlarda ve Ortaçağda şamanizmle ilgili olarak yapmış olduğumuz incelemenin, gözlemcilerin kaçınılmaz bilgisizlikleri dışında, hiç eksiksiz değilse dahi en azından metin söz konusu olduğunda, %90 oranında yeterli olmasına karşın, oldukça karanlık hususların yine de mevcut olduğu görülmektedir. Aydınlanması güç olan konulara baktığımızda, bunları XIX. ve XX. yüzyıl olaylarına bu denli kolay bir şekilde dayandıramadığımızdan, çalışmamızın bazı bölümlerinde daha mütevazi olmaya mecbur oluyoruz.

Demirciler ve Şamanlar

Bir Yakut atasözü der ki: "demirciler ve şamanlar aynı yuvadan çıkmadır" (Q.134, sf.319, M.36, sf.172). Bu atasözü, kuşkusuz şamanizm ile demircilik arasında mevcut sıkı ilişkilerin çok eskidenberi bilindiğini göstermektedir (M.55, sf.186 vd.). Hernekadar Altheim, bu konu ile ilgili araştırmalarında çok daha eskilere gitmişse de (0.1, sf.127 ve R.3, sf.454'teki notuma bkz), bu ilişkilerin Hiung-nu'ların zamanından beri varolduğu yadsınamaz. Ateşin yüceltici, tedavi edici (=arındırıcı) gücü ve hayvan dünyasındaki etkileri ile, şaman'ın bir alter ego'su (eşdeğeri) olduğunu bir çalışmamda kanıtlayabilmiş olduğumu sanıyorum (R.34, sf.86-87); bu konuya diğer bir bahis vesilesiyle tekrar avdet edeceğim. Şaman transı, tereddütlü hareketleri ile, coşkunluğu ile, çırpınmasıyla yatışmasıyla ve yeni bir patlamanın beklentisi içindeki tutumuyla, alevin transına benzer niteliktedir. İşte bu nedenle, ateşe duyarsız olan şaman, bazen onun ilk sahibi sayılmaktadır (P.24; sf.19). Ayrıca, Türkler, demiri *ulu* "büyük", yani kutsal bir madde bilirler. Yazıtlarda, ebedi, *mengü* (M.1, 0, satır 8, vs.) olarak nitelenen imparatorluk, *el*, "demire benzer olarak tarif edilmektedir (ler. satır 25). Bugün dahi bir Türk, kelime kökeni olarak "demir varlık" anlamına gelen, *demirbaş*'ı, ölümsüz bir varlık olarak telakki eder. Anadolu folkloru, bu madenin etki ve güçlerinden muhtelif izler taşır (M.13, sf.114-115; M.14, sf.47-48, 51-55, 78-80). Dolayısıyla, ateş ve demirle çalışan demircinin, toplumda iktisadî, askerî ve dinî açıdan özel bir durumu olması gerekir (Bkz. P.51; Q.98, sf.96). Bu özel durum, Zamarque'ın 568 tarihinde görevli olarak yaptığı gezide Sogd Türklerinin kendisine demir satmayı teklif ettiklerinde (I.6, sf.235), açıkça ortaya çıkmaktadır. Barthold'un oldukça haksız bir şekilde varlığını kabul etmediği (0.8, sf.15), fakat iyi bilinen bir geleneğe göre, Tu-kiu'ler mesleklerine Altay'da Juan-Juan'lar hesabına demir işlemekle başladılar (I.25, sf.52; I.6, sf.235). Bir maden dama-

rını eritmek suretiyle dağda kendilerine bir yol açtılar ve oradan çıkarak imparatorluklarını kurabildiler. Bu efsane, *Erkene Kon (Ergene kun*, ismini yalnızca Reşideddin'in tanıklığına göre, Moğollar tarafından hapsedilmiş oldukları vadiden almaktadır) destanının temelini oluşturur. Günümüzde, Türkler, buna aşırı (Q.111, 1, 2, sf.59-76) ve ölçüsüz (F.10, sf.181) bir önem vermekte olup bu efsane üzerinde ısrarla durulmuştur (0.36, 1, 2, sf. 368-369). Türkler yönünden durum ne olursa olsun, Moğolların dolaylı şekilde onlarla bağıntılı fakat tarihsel hiçbir şeye dayanmayan bir geleneği yeniden yaşattıklarını veya teşvik ettiklerini ilgi ile gözlemlemekteyiz: Bunlar, Cengiz Han'a, kendilerinin benimsemediği demircilik mesleğini yakıştırdılar. Kader de onlara mükemmel bir şekilde hizmet etmiştir, nitekim onun, *Gizli Tarih*'in dediği gibi, "Tatarların Temüdjin-Üge'sinin yakalanması sırasında doğması" (MGT. paragraf 59), onun Temuçin (klasik Moğolca'da, *temürdjin*, "demirci", *temür* "demir"'den) (I.31, sf.9) şeklinde adlandırılmasına neden olmuştur. Büyük cihangirin gençliğinde bir demirci olması keyfiyeti, XIV. asırda Rubruck, Hethum, İbni Battuta (H.13, 3, sf.22) gibi yabancıların bundan söz edildiğini işitecek kadar sağlam şekilde yerleşmiş bir efsane haline gelmiştir. Cüzcanî (yukarıya bkz.) ve kuşkusuz başkaları da, demirci ve şamanlıkla ilgili özelliklerine dayandığı kadar (özellikle büyük amcası Kutula tarafından gün ışığına çıkarılan) kendi şaman çevresini de değerlendirmek suretiyle, onu ilk önceleri bir şaman olarak nitelendirdiler (G.23, sf.289-291). Ayrıca, Timurleng'in de "demir" ismini almış olduğunu belirtmek gerekir Timurleng Türkçe'de "Demir-Topal" anlamına gelir; "demir" ismini ne için aldığı bilinmiyor, "topal" ismini ise gerçekten topal olduğundan almıştır.

Konunun geri kalanı için "dağlardan çıkış" teması üzerine kurulu, Tu-kiu döneminin anlatımını bulmaktayız. Ebülgazi çok daha sonraki bir tarihte bunu şu şekilde tarif etmektedir: "Onları bu dağlardan çıkaracak bir yolu aramaya koyuldular... Bir demirci nihayet şunu dedi: Falan yerde bir demir madeninin varlığını farkettim... Madeni eritmek suretiyle bu yerden bir yol açmamız mümkün olabilir... Deriden yapılmış 70 büyük körük hazırladılar ve bunları 70 yere yerleştirdiler (Bunu ateşe verdiler)... ve Allahın gücünün etkisiyle, bu korlu ateş dağın demirini eritti ve dağ geçit verdi" (C.1, sf.33).

Şaman Nitelikli Olmayan Tedavi ve Kehanet

Altay şamanının kimliğinin bu konularda bilgi verenler tarafından nadiren teşhis edilmesine karşın, araştırmacıların tümü birbiriyle yarışırcasına, Kuzey Asya'da din adamlarının, kâhinlerin, büyücülerin veya doktorların varlığını, kimi zaman bunların faaliyetlerini oldukça isabetli bir şekilde tarif ederekten kimi zaman ne yaptıklarından hiç bahsetmeden anlatmaktadırlar. Bu kişilerin kendi aralarındaki ve de şamanlaria olan ilişkilerini normal zamanda, yani bunların birbirlerinin yetkilerini zoria ellerinden almadıkları zamanlarda izleyebilmek hiç kuşkusuz ilginç olurdu. Zorlu ve yorucu şaman seansının, ancak en ciddi durumlarda, ya da en yüksek mevkilerde bulunan kişilerin yardımına koşmak veya bahis konusu budunun tamamının söz konusu olduğu durumlarda düzenlendiği düşünülebilir. Buna mukabil hayatın her türlü eylemi kehanete bağlıydı, dolayısile herkesin kendine göre, değişik yöntemlerle, buna başvurma olanağına sahip olması gerekiyordu.

Burada biz, hastalık ve ölümle ilgili konulara daha fazla değinmek olanağını bulacağız; ancak şimdilik, bizi özellikle ilgilendiren hususla ilgili olarak, ruhun bedenden gitmesinin ve yabancı bir ruhun onun yerine bedene girişinin hastalıklarının tek nedeni olmadığını tespit etmekle yetinebiliriz. Aslında bunlar şamanın tedavi edebileceği tek hastalık türleriydi. Tedaviden önce çoğu kez kesin olarak görüldüğü gibi, ilk iş hastalığı teşhis etmekti (bu husus, Hiung-nu'lar döneminden beri geçerli olmuştur, 0.36, 1, 2, sf.73). Tatarlar tarafından zehirlenen Cengiz Han'ın babasının ölümü dolayısile (MGT. paragraf 68), Teb-Tenggeri'nin babasının gerçekten bir şaman olduğu keyfiyetini kabul etmemiz dışında, onun iyileştirilmesi için hiçbir şeyin yapılmamış olması hakikaten gariptir; aslında O, geleneklerin aksine hastanın çadırına girme hakkına sahipti (aşağıya bkz.) ve de "Sonsuzluk" anlamına gelen adı, bu niteliğini tahmin ettirmekten geri kalmamaktadır. Çok daha sonraları, Çin'de, Kubilay (1292)'ın ölümü vesilesiyle [orada yaşayan Tunguzların istisnai şaman yeteneklerine sahip bulunduğu şeklinde üne sahip (I.15, sf.30) bir ülke olan] Kore'den iki cinsten de büyücüler getirilmiştir ki, bu olgu, Hükümdarın gülümsemesine yol açmıştır (G.27, sf.48'de). Başka bir olay vesilesiyle, Cengiz Han'ın sonsuzluk ilacını her tarafta aratması sırasında ve sonuçta büyük taoist bilgin Çang Çuen kendisini böyle bir şeyin mevcut bulunmadığına ikna ettiğinde nihayet ortak kadere boyun eğmeği kabul etmesi ile şaman tedavi şekline karşı hükümdarın inançsızlığı bir kere daha ortaya çıkmaktadır (J.2, 1, sf.86): Sonuçta, ekseriyetle, ibadetin yoksunluğu insanları kaçınılmaz olarak inançsızlığa götürür. Genelde daha inançlı olan halk da ya öfkeden ya da belirli bir hesap sonucu olarak, bu davranış zaafının pek dışında kalmamıştır, Kabul Han'ın kayınbiraderini tedavi etmede başarılı olmayan bir Tatar şamanı, ölenin ebeveyni tarafından öldürülmüştü (0.35, sf.44). Hitanlarda 957 yılında hükümet, yeteneksizliğinden dolayı çok sayıda insanı ölüme terkeden bir şamanı idam ettirmişti (I.36, sf.217).

Daha önceden Vu-huan'larda ve Slavlık öncesi Bulgarlarda varlığı bahis konusu olan fakat hakkında az sayıda tarihsel kanıta sahip olduğumuz; ayrıca günümüzde Orta Asya'da özellikle ona olan güveni bizzat izlemek fırsatını bulduğum (R.24, sf.156 vd.) ve Anadolu'da, tekrar rastladığımız iyileştirme taşını görmüştük. Yine aynı Vu-huan'lar "sıcak toprak üzerine yatıyorlar, damarlarını açıyorlardı" (bu husus ayrıca incelenmeğe değer, zira Altay kavramlarına tamamen yabancı düşmektedir) (I.28, sf.74,75). *Irk Bitig*'de, "yaşlı kadın kâhin", yağ kaşığını yalamak suretiyle iyileştirmektedir (XIII sayılı paragraf). Fakat bu sırada özellikle hayvanlardan elde edilen ilaçların çok sayıda olduğu, X. Yüzyıl Uygur toplumundayız (0.66; 0.104; 0.32'ye bkz.). Bu tedavi şeklinin uzaktan yakından Türk kökenli olduğnu hiç bir şekilde kanıtlayamamaktayız. Hastalığın çoğu kez bir "suç"un, yani bir tabuya karşı gelme veya görünmeze karşı işlenmiş bir kabahat sonu geliştiğine inanıldığını daha büyük bir ilgi ile saptamaktayız. Bu durumda, hastalığı tedavi etmek için sadece büyü ile yetinilmiyor (Q.95), iyi davranışlarda bulunmaya çalışılıyordu. Örneğin esirler serbest bırakılıyor, daha fazla iane veriliyordu (0.70, 4, sf.56). Bu şekilde, sarhoş durumda olan Çağatay, Ögedey'e hakaret ettiğinde, kendi hayatını vermeyi teklif etti. Ögedey'in bunu reddetmesi üzerine, "af edilmiş olması nedeniyle" kendisine dokuz at hediye etti (H.8, sf.148). Bu davranış tarzı her ne kadar hayret uyandırıyorsa da bundan kuşku duymamak gerekir, zira günümüzde de Yakut şamanları aşiret mensuplarının bazılarının hatası dolayısıyla aşirette dengenin bozulmasını önleyebilmek için muhtelif hediyelerin verilmesini talep etmektedirler (Q.134, sf.299). Daha sık bir

şekilde, ölmemek için dua edilirdi. Vücudun korunmasını istemek, duanın esas nedenini oluşturuyordu. Hiung-nu'larda, insanlar kurban edilirdi (0.36, 1, 2, sf.73). Moğol tarihi, neyin söz konusu olduğunu tesbit etmeye olanak vermektedir. Her ne kadar çağdaş tarihçiler Cengiz Han'ın Tuluy adındaki en küçük çocuğunun ölümünü sarhoşluğa bağlıyorlarsa da, Moğollar kendileri açısından bunun daha anlamlı bir versiyonunu sağlamışlardır. Şamanlar babasının ölümünden sonra Kağan olan Öğedey'i tedavi etmekte yetersiz kalınca, küçük kardeşi Tuluy kendisine geldi ve dedi ki: "Bu kaseyi eline al ve Göğe şu duayı ben yapıyorum: Ey! Büyük Allah, Sonsuz Varlık, eğer işlenen suç doayısıyla kullarını cezalandırıyorsan, biliyorsun ki ben ondan daha suçluyum, zira savaşta daha fazla insan öldürdüm, daha fazla kadın ve çocuk kaçırdım, daha fazla baba ve annenin gözyaşlarını akıttım; yok aksine, yanına güzelliği ve yeteneği dolayısıyla kendini Tanrı yoluna adamışlardan birini çağırmak istiyorsan, ben buna da daha fazla layığım: Öğedey yerine beni al! Onu bu hastalıktan kurtar! Bu hastalığı bana geçir! Aynı zamanda ölümcül suyu içti: Ögedey iyileşti, Tuluy ise ölmekte gecikmedi. Olayın bu şekli iyi bilinmektedir; Tuluy'un dul kalan eşi Suyurkutin Begi, bunu sık sık anlatırdı" (0.70, 2, sf.58). Biz burada, kutsallığın belirsiz niteliği içinde, Tuluy'un ölüm suyu haline gelen hayat suyu teması ile ilgilenecek değiliz; ancak tarihçinin anlattığı şeyi iyi anlamadığı da ortadadır. ne var ki, bu öykü yine de çok özellikli unsurlar içermektedir. Bunları öykünün kökeni olan *Gizli Tarih*'te bulmaktayız. "Yeryüzünün ve Çin sularının ruhlarının" hıncı sonucunda meydana gelen, hükümdarın hastalığı konusunda endişeli olan çevresi kendi kendine soruyor: "(Kağan'ı kurtarmak için) ikame olarak herhangi diğer bir şeyi vereceğimizi sinirli bir şekilde söylediğimiz vakit (ruhlar, yeryüzünün ve Çin halkı sularının hâkim-sahipleri) bizleri daha kuvvetli bir şekilde cezalandırmaktadırlar. Ne zaman ki (hükümdar) ailesinden biri (onun yerine) geçebilir mi diye soruyoruz hastalığın şiddeti azalıyor" (MGT. paragraf 272, D.19, sf.363'e göre). Onun yerine geçecek kişi Tuluy'du. Tuluy'un en önemli ve en güçlü olduğu hususu onlara inandırılmaya çalışılırken, görünmez güçler aldatılmaktadır; ve de metin, Tuluy'un düşüncesini, saf yüreklilikle aşağıdaki gibi aktarmaktadır: "eğer benim büyük kardeşim ölürse, *kalabalık halk öksüz kalacak ve Çin halkı memnun olacaktır*" (MGT., paragraf 271-272).

Acaba bu küçük çapta bir tarihsel öykü mü? kesinlikte hayır. Burada, ileride geniş yankılara neden olacak, temel inançlarla karşı karşıya bulunuyoruz. *Babürname*'nin sonuç kısmının yazarı, Hindistan İmparatorluğnun kurucusunun ölümünü, hasta olan Hümayun adlı oğlunu kurtarmak için bir özveri olarak takdim etmektedir: "Bu dünyadaki hangi şey onunla bir ayarda tutulabilir? Onun diyeti bizzat ben olabilir miyim, zira durumu ağırdır ve bizzat kendi gücümü onun zafiyetine katmanın gerekli olduğu an gelmiştir. Daha sonra odasına girdim, yatağının etrafında üç defa döndüm ve dedim ki: Senin hastalığının ne ise, üzerime alıyorum" (C.3, sf.424). Yine *Kitab-ı Dede Korkut*'da ölüm meleği Azrail, Deli Dumrul'un hayatını almaya geldiğinde, sadece Allahın kendisine bağışlayabileceği bir lütufla affolunması için boşuna yakardıktan sonra Deli Dumrul, göğün kendisine şunları söylediğini işitecek: "Deli Dumrul kendi ruhu yerine başka bir ruh bulsun". bu hikayenin ilerki safhaları az veya çok Euripides efsanesinin etkisine maruz kalmış ise de asıl tema daha öncekilerin aynısıdır ve temelde şamansı niteliktedir. Deli Dumrul babasınının ve annesinin şahsında kendi yerine geçecek kişiyi bulamıyacak ve bunlar, onun yerine kurban edilmeyi reddedeceklerdir; ancak bu kişiyi, kendisi için ölmeyi teklif eden karısının şahsında bulacaktır.

Bununla beraber, Allahın karısının özverisinden etkilenmesi üzerine, Yunan kadın kahramanının aksine karısı ölmeyecek; onun yerine Allah, yürekleri her türlü sevgiye kapalı olan kötü anne babanın ruhlarını alacaktır. Bu anlatım, Anadolu Türk Edebiyatında, Türk efsanelerinin, Yunan efsaneleri ile dikkat çekici bir uyum içinde olduklarını belirten tek örnek değildir (Bkz. M.49; Deli dumrul için, bkz. C.13, sf.117 vd.).

Eski Türkçe'de, "kısmet", "şans" ve "kehanet" diye çevirebileceğim kavram için iki terim bulunmaktadır, bunlardan biri iyi tanıdığımız *irk* kelimesidir; diğeri ise *öger* (E.23, 1, sf.1370)'dir. "Kehanette bulunmak", "kısmete danışmak" anlamında olan *İrkla*, Kaşgarî tarafından bir şaman eylemi olarak belirtilmektedir (E.10, 1, sf.1370). Ancak bu yorum belki de hatalı bir şekilde yapılmışır, zira *Codex Comanicus*, buna karşılık olarak *kamlık et* yani "kam olmak" şeklinde bir deyim vermektedir. Moğol dili, *tölge* kelimesini kullanmakta ve bu kelime günümüzde birçok falcılık türü: kavrulmuş kürek kemiği ile fal, sapek (eski bir Çin parası) ile fal, oklarla fal vs. anlamına geliyor (E.18, sf.673). Bu kelimenin Ortaçağda, geniş kapsamlı fakat belirli şekilde sınırlı bir anlamı olması lazım, nitekim *Gizli Tarih* der ki: "bu husus *tölge*'ye girmez" (201 sayılı paragraf). Bunun şaman kehanetini içermediği düşünülebilir, zira aynı metinde şöyle bir satır vardır: "Şamanlara (*bö*) ve kâhinlere (*tölgeçti*) fallar baktırılmıştır" (272 sayılı paragraf), ancak burada da Kaşgarî'nin türkçesinde ve *Codex Comanicus*'ta rastlanan belirsizliğin aynısı var olabilir. Sadece *Kutadgu Bilig*'de, yakın tarihte islamlaşmış ve fakat eski sınıflarının birçoğunu yine de muhafaza etmiş kademeli bir toplum yapısına rastlayabiliyoruz. *Kutadgu Bilig* sosyal katmanların doruğuna Hazreti Muhammed'in soyundan gelen kimseleri sonra bilginleri ve üçüncü sıraya da doktorları koymaktadır; dördüncü sıraya düş yorumcularını, ardından müneccimleri, şairleri, köylüleri, tüccarları vs'yi sıralamaktadır (Q.37, sf.92,93). Bu sıralamadan, kehanetin yüksek bir mevki işgal ettiği ve bunu uygulayanların belirli şekilde el üstünde tutulmuş oldukları anlaşılıyor.

Herhalde, kehanetle ilgili tekniklerin dağarcığı, elimizdeki bilgilere dayanaraktan zannettiğimizden çok daha geniştir; aslında bugün kanıtlanmış bulunan bu bilgilerin büyük bir kısmı eskiden kanıtlanmamışlardı. Bununla birlikte, insanların kendi geleceklerini öğrenmek için başvurduğu çarelerin sonsuz çeşitliliğini gördüğümüzde, her ne kadar bunu düşünme eğiliminde olsak dahi, Türkler ve Moğollar tarafından "herşey"in denendiğini söylemek mümkün değildir. Muhakkak ki bazen, doğacak çocukların cinsiyetini önceden tahmin etmeye yarayan ateşle kehanet (C.1, 1, sf.193-194) gibi veya daha basit bir şekilde *Manas* destanında olduğu gibi geleceği açığa çıkarmaya yarayacak (Q.76, sf.158-159) kehanetler şeklinde birbirinden oldukça ilgisiz bazı uygulamaların varlığını gözlemlerken, diğer yandan İbrahim İbni Vasıf'ın, ateş rengine bakaraktan kehanette bulunmanın hükümdarlara özgü bir ayrıcalık olduğunu iddia ettiğini tespit ediyoruz (N.25, 2, sf.239). Ancak, daha genel bir uygulama sahası bulmuş ve haklarında oldukça iyi bir şekilde bilgi sahibi olduğumuz yöntemler de mevcuttur. Şimdilik hayvanlar vasıtasıyla yapılan tüm kehanetleri bir kenara bırakacağız; aslında hayvanların farklı davranışları, gelecek için taşıdıkları anlamlar yönünden zengindir, fakat bunlar insanlarla hayvanlar arasındaki ilişkilerle çok bağımlıdır ve bu ilişkiler konusunda daha fazla bilgi edinmeden bunları incelemek yerinde olmayacaktır.

Çubuklar ve Ok İle Kehanet

Belki de varlığı kanıtlanmış en eski kehanet aracı söğüt çubuğu ve oktur. Birincilerle ikincilerin birbirine eşdeğer olup olmadığını kendi kendime uzun süre sordum ve sonuçta bunların eşdeğer olduğunu kabul ettim. Bu kehanet şekli, Avrasya göçebelerinin en eski kültürü ile ilişkilidir; Herodot tarafından da görülmüş ve şu şekilde dile getirilmiştir(IV, 67); "Kâhinler İskitlerde bol miktarda bulunmaktadır; mesleklerini icra etmek için çok sayıda söğüt çubuğu kullanmaktadırlar. Bunu şöyle uygulamaktalar: Ortaya kalın çubuk demetleri getiriyorlar ve bunları yere koyup çözüyorlar; sonra çubukları birbirinin yanına koyaraktan kehanetlerini yapıyorlar; aralarında konuşurken de çubukları topluyorlar ve onları tekrar arka arkaya yere koyuyorlar". Bir bağ çubuk taşıyan bir erkeği tasvir eden, Oxus Hazinesi içindeki bir temsil *Herodot Tarihi*'nde anlatılanlara uymaktadır (N.24, sf.86).

Hunlar da bu kehaneti biliyorlardı ve Amnien Marcellin'in anlatımı Herodot'unkini hatırlatmaktadır: "Sorgun ağacından yapılmış çubukları demet şeklinde bir araya topluyorlar ve bunların eğri olmamasına dikkat ediyorlar. Daha sonra belirli bazı günlerde bunları birbirinden ayıraraktan büyü yapıyorlar ve gelecek hakkında bilgi ediniyorlar" (G.1, kitap XXXI). Bu kehanet yöntemi, Nagi'ye göre eski Türklere özgüdür (N.30, sf.51). Özellikleriyle birlikte bu yöntem, bildiğim kadarıyla 1000'li yılların başına kadar ortadan kaybolmakta ve sonra da oldukça değişik şekilde tekrar ortaya çıkmaktadır: "Türkler, üç ayrı gruba bölündükten sonra, üç çubuğu havaya atarak kaderlerini öğrenmek istediler: bu çubuklardan biri güneye düştü ve grubun öncü kısmı Hindistan'a yöneldi, diğeri Kuzey-batı'ya..." vs. (G.23, sf.314-315). Ve de ayrıca, "Onlara yetmiş şef kumanda ediyordu; bu şefler bir daire çizdiler ve bu dairenin etrafında sıralandılar, her biri elinde bir çubuk tutuyordu; çubuğu daire içine düşenlerin kral olacağı konusunda anlaştıktan sonra çubukları havaya fırlattılar" (aynı yer).

Bu metinlerden anlaşıldığına göre her bir çubuk bir kişiyi temsil etmekteydi (ve dolayısıyla Shirokogorov'un, Tunguzlarda şamanın davul değneğini havaya fırlattığında gördüklerinin çok uzağındayız) M.59, sf.307). Aynı şey, *Er-Töştük*'ten de anlaşılmaktadır; şöyle ki, üç kişinin törenle bir söz verdikleri ve bu sözü tutmamaları halinde kendilerinin ne şekilde cezalandırılacaklarını gösterir şekilde, çubuklar ufak ufak parçalara ayırdıkları orada açıkça görülmektedir (C.9, sf.260). Moğol tarihi, bu temaya büyük bir önem vermiş fakat çubukları oklarla değiştirmiştir. Cengiz Han'ın atası Alan Ko'a, beş oğlunu topladı "ve herbirine birer tahta ok vererekten onu kırmalarını söyledi. Daha sonra beş tahta oku birlikte bağladı ve kendilerine dedi ki: bunları kırın. Bunu yapamadılar" (MGT. paragraf 19, 22). Sonra aşağıdaki konuda uzun bir açıklama yaptı: birlikten kuvvet doğar. Aynı öykü daha sonraki tarihçilerde de görülmektedir, ancak bunlarda olaylar Cengiz Han ve oğullarına mal edilmektedir (H.7, 1, sf.42 ve 2, sf.594; G.16, sf.154; G.2, sf.292). Sadece Ermeni gezgin Hayton, ok adedinin tam tamamına orada hazır bulunan kişilerin sayısı kadar olduğunu doğru olarak saptamıştır (G.16, 2, sf.154).

Niteliği ve rolü yönünden ok'un, sahibi ile sıkı ilişkiler içinde bulunan bir cisim olduğu kuşkusuzdur[5]. Sahibi için öldürür. Öldürme olayının sorumluluğu, okun öldürenin işaretini taşımasını manen gerekli kıldığı gibi, öldürülen nesnenin kime ait olduğunun bilinmesini de maddeten zorunlu kılar. Dolayısıyla, Vu-Huan'lardan beri (0.67, sf.260), okun kertikli, boyalı, ucuna tüy takılmış olup olmadığı, badem goncaları ile; boynuzla, ardıçla veya altınla süslenmiş olup olmadığı (MGT. 77, 106, 112, 116 sayılı paragraflar) veyahut İranlılarda olduğu gibi, üzerine kazınmış olarak kahramanların ismini taşıyıp taşımadığını (N.44, sf.13) görebiliyoruz. Bu suretle, ok derhal teşhis edilebilir hale geliyordu; ok'tan türeyen *oki* - fiili (Türkçe'de okumak) "okumak, öğrenmek" kavramını düşündürdüğü gibi, ok'da "okunuyordu" (B.10, 3, sf.254). Ok'un insan olduğu veya insanın belirgin bir işareti olduğu fikri, Timuçin ve Camuka'nın "kan kardeşliği" kurmak istediklerinde, aşık kemiklerini değiş tokuş ettikleri (MGT. paragraf 116) ve de genelde insanın kendi kanının birazını değiş tokuş ettiği gibi (Q.112; F.17, 1, sf.149), oklarını da değiş tokuş etmeleri ile (MGT. paragraf 116) mükemmel bir şekilde ifade edilmiş bulunmaktadır. Daha aşağıda görüleceği gibi, her ikisi de ruhla sıkı ilişkiler içinde olan, kan ile aşık kemiği arasındaki bağ *Gizli Tarih*'te Cengiz Han'ın doğumu vesilesiyle (aşağıya bkz.) ortaya konmakta; okla aşık kemiği arasındaki ilişkiler ise çağdaş Moğol gelenekleri ile kanıtlanmış bulunmaktadır. Şöyle ki, bu çağdaş geleneklere göre kışın uygulanmakta olan ok atma merasmi, oyunun kuralları ve de refakat rituellerinin de kanıtladığı gibi, "tam Wkarşılığı" olan "aşık kemiği fırlatma" şeklinde uygulanmaktadır (M.45, sf.134). İşte bu nedenle, oklarla kehanette bulunmak veya onları kırmak bir yerde kutsal şeylere hakaret olarak görünebilir ve bunun için aslında yapımı daha tam bitmemiş ok olan çubuklar tercih edilebilir. En azından, bunlar hakkında okumuş olduğumuz öykülere, benzer terimlerle değilse dahi hiç değilse yakın terimlerle uygunluk gösteren, bazı anlatımlar mevcuttur. Haçlı Seferlerinden kalma bir belge şunu anlatmaktadır: "Başlarını seçmek için (Türkler) aşiretlerinden herbiri bir ok getiren yüz kişi arasından en asillerini seçtiler. Yüz ok bir bağ halinde bir araya toplandı. Bir çocuğun bu oklardan birini fırlatacağı ve şefin, okun üzerinde ismi yazılı olan aşiretten seçileceği konusunda aralarında anlaşmaya vardılar" (G.18, sf.639). Daha karmaşık olan diğer bir öykü Joinville tarafından anlatılmaktadır: "Hükümdar seçme yöntemini onlara öğretti ve onlar da kendisine inandılar. Hükümdarı seçmek için şöyle bir yöntem hazırlandı ki, buna göre, mevcut bulunan elli iki nesilden (=aşiretten) her biri, kendisine sahibinin imzasını taşıyan bir ok getirecekti; ve herkesin onayı ile, bu 52 ok beş yaşındaki bir çocuğun önüne konacaktı; ve de çocuğun ilk olarak seçeceği ok, kralın çıkacağı aşireti belirleyecekti..." (G.19, 18 sayılı bölüm). Bu durumda, ok demetine, Türk-Moğol toplulularında son derece tılsımlı bir eşya olan sadak tekabül etmektedir, zira her türlü cisimlerin topluluğu gibi, içerdiği okların gücünü bir araya toplamaktadır.

Meğer ki, çubuklar havaya fırlatılsın, ama ok atmak çok daha iyidir. Bu eylemin izlerine ancak islam etkisi altındaki metinlerde rastlayabiliyoruz. *Kitab-ı Dede Korkut*'ta, "39 genç kızın her biri kendi olumlu kaderlerine doğru bir ok fır-

---

[5] Türkçede *ok*, Moğolcada az çok argo dilinde *oka* kelimesi, "cinsel temasta bulunmak" anlamını taşır. Nezaket nedeniyle, sözlükler bu anlamı nadiren belirtirler. Bana gelince, Ok'da sadece erkeklik organının sembolünü değil, fakat aynı zamanda erkek ile ok arasında mevcut yakınlığın bir ilişkisini de görüyorum.

lattı" (C.13, sf.153); bu şekilde, aynen eski zamanlarda Oğuz'ların çağında adet olduğu gibi hareket ettiler," der ayrıca söz konusu metin (C.13, sf.129; C.27, sf.120). Gerçekte, Tabarî (838-923) tarafından belirtilen, tamamen efsanevî ve garip bir olayın Türk kökenli olduğu hususuna çok fazla güvenmeye cesaret edemiyorum. Bu anlatıma göre, Hicretin 17 yılında, Küfe'deki camii inşa etmek ve bunun boyutlarını tespit etmek için, güya bir okçudan her dört istikamete doğru ok atması istenmiş ve sonuçta caminin dört köşe olarak tasarımının bu yolla gerçekleştiği hikaye edilmiştir (L.4, sf.9-10). Halbuki gerçekte bu camiin, İran'daki *apadana*'lardan taklit edilerekten inşa edildiği bilinmektedir. Ancak Tabarî'nin bunu yazdığı dönemde, göreceli olarak önemli şeyler hakkında karar vermek için kehanete başvuran Memluklar yok muydu? Zira gerek idman gerekse oyun olarak, ok atışı onlarca iyi bilinmekteydi (L.17, sf.14, 87) ve Kaşgarî, yaklaşık *yüz yıl sonra, ok'un herhangi bir* şeyi kadere göre, bölmeye yaradığını söyliyecektir (B.10, 1, sf.37,48). Acaba söz konusu olan, ele geçen hayvanları aynı şekilde paylaşmak için başvurulan *maysir* adlı müslüman oyunu mu (*maysir* için N.7, 3, sf.164'e bkz.) Şimdilik burada kökenlerin peşine düşmekten kaçınıyorum.

Aşık Kemiği ve Zarlarla Kehanet

Zar oyunu Altay toplumlarında çok eski zamanlardan beri uygulanmaktadır. Çin yıllıklarında bunların Tu-kiu'lerde olağan bir eğlence aracı olarak varlığından söz edilmiş (I.25, I, sf.42; I.21, sf.29; 0.72, sf.136); Penci Kert'te mevcut olduğu gibi Muz Tepe'de de zarlar bulunmuştur.

Dolayısıyla, zar oyununun, daha eski çağlarda oynanmış olabilecek bir aşık kemiği oyununun yerine geçtiği ve onun yerini almış olduğu söylenemez; esasen aşık kemiğinin çok eski zamanlardan kalma izlerine hiç bir yerde raslayamadım. Halbuki, aşık kemiği oyunu çağdaş zamanlarda evrensel çapta bir kullanım sahası bulmuştur. Buna karşın Ortaçağdan beri aşık kemiğinin sihirli değeri, Timuçin ve Camuka kendilerini "yeminli kardeş" ilan ederlerken aralarında aşık kemiği değiş tokuş edilmesinden ve bunun da ötesinde, geleceğin Cengiz Han'ının doğumunda, Göğün özel bir hediyesi olarak gelecekteki başarısını sağlayacak *kut*'u yani yaşam gücünü kapalı elinde, aşık kemiği şeklinde bir kan pıhtısı olarak (MGT paragraf 59) tutması keyfiyetiyle kanıtlanmaktadır.

Günümüzde bütün Türk ve Moğol lisanlarında, aşık kemiğinin her bir yüzünü ve bunların anlamını belirtmek için çok zengin bir kelime dağarcığı mevcuttur (örneğin, bkz. E.18, 2, sf.600; M.71. sf.275). Bu dilleri konuşan bütün toplumlarda, genellikle onunla kehanette bulunulur, ancak bundan her zaman aynı sonuçlar çıkarılmamaktadır: Nogaylarda, Türkiye'de Özbeklerde, aşık kemiği, üzerinde düşünülen kişinin iyi taraflarını veya kötülüklerini öğrenmek için kullanılır ve yere veya bir davulun üzerine atılır (Q.76, sf. 156-157)... Ancak diğer birçok uygulama olasılıkları da mevcuttur. En azından aşık kemiğinin bu evrenselliği, bahis konusu olan kehanet şeklinin çok eski olduğunu düşündürmektedir.

Kehanetle İlgili Metinler

İçinde birkaç düzine sayfa numarası olan bir kitapta, başvurulacak kehanet numarasını öğrenmek için, bazen bir demir eksenle bir araya getirilmiş (Afganistan'da bulmuş olduğum ve sadece 2,3 ve 4 rakkamlarını ihtiva eden, yaldızlı tunçtan yapılmış dört küpün bir araya getirilmiş hali gibi) bir veya birkaç zar havaya atılır. Bu kitapta tahminler, "İyi", "çok iyi", "kötü", "çok kötü" veya da "başlangıcı kötü sonu iyi" gibi kelimelerle son bulan, sembolik kısa kavramlar halinde açıklanmıştır. Bu türden bize intikal eden ve 65 metin içeren *Irk Bitig* adında ve gerçekten tek "çok tanrılı" eserden yukarıda sözetmiş bulunuyorum.

Uygur dünyası bize, hapşırmalar yolu ile (B.23, XXXV), oynayan kaslar yolu ile (B.23, VIII, ayrıca bkz. C.14, 8, sf.322) tırnakların kesiş şekli ile (B.23, XXXII) veya saçların kesiş şekli ile (aynı yer, XXXIII), günlük hayatın küçük olayları ile ilgili ve anlamı haftanın günleri ile değişen kehanetlerde bulunan, Turfan kökenli, birçok yazma metin bırakmıştır. Şöyle ki, insan sıçan gününde (Oniki Hayvan takvimine göre) tan vaktinde hapşırırsa, annesi ve babasından iyi haberler alacak demektir (aynı yer, XXXV)... Bunların varlığını, herhangi bir kaynak araştırması yapmadan sadece gereğinde yararlanmak üzere belirtiyorum. Hernekadar bunlar, "şaman" kökenli olmayan alıntılarsa da en azından az veya çok islamlaşmış Türk dünyasında uzantıları mevcut bulunmaktadır (C.14, sf.322). Hapşırmaların ve de kas titreşimlerinin rastlantı eseri olmasına karşın, tırnakların ve saçların kesim şeklinin önceden belirli olduğu ve dolayısıla kehanetle ilgili niteliğinden çok şey kaybettiğine dikkat çekmek isterim. Burada kehanet söz konusu değildir ve daha ziyade usdışı yasaklar alanına girmiş bulunmaktayız.

Barsaklar İle Kehanet

Geleceğin, hayvan barsaklarının tetkiki yolu ile öğrenilmesi o denli yetersiz şekilde kanıtlanmış bulunmaktadır ki, Pelliot, Moğollarda bunun mevcut bulunmadığı yargısına varabilmiştir (F.33, sf.91). Halbuki, bu kehanet yolunun varlığı sadece Moğollarda, Hunlarda ve de Vu-huan'larda (bu sonuncular için bkz. O.101, sf.11) kanıtlanabilmiştir.

Jordanes, "Catalonya ovaları" savaşından önce Attila'nın kâhinlerine danıştığını ve bunların da kâh ölülerin barsaklarını kâh onların çıplak kemikleri üzerindeki damarları incelediklerini anlatır (G.20, paragraf XXXIII).

Plan Carpin, Moğolların barsak yolu ile kehaneti uyguladıklarını bir cümle ile belirten tek batılı seyyahtır. Pelliot bunun, Plan Carpin'in "Antik dönemle ilgili hayalleri" olduğunu ileri sürerekten, bu cümlesinin doğruluğunu o zamandan beri reddetmiştir (nitekim bu cümlenin çevrilmiş olmadığı G.29, sf.40'a bkz.). Fakat *Gizli Tarih* bundan bahsetmekte ve onun tanıklığı bize yeterli olmaktadır; ayrıca bu tanıklık çeşitli anlatımlarla doğrulandığından daha da pekişmiş bulunmaktadır. Aynı bölümde arka arkaya birçok kez "ölülerin barsakları ile kehanette bulunurken..." şeklindeki sözler tekrarlanmakta (takip ettiğim, D.19, sf.358-360'a bkz.); burada *abid* "barsak" kelimesi olarak, "*abidla*" fiili de "*abidlerle ke-*

hanette bulunmak" şeklinde kullanılmaktadır. Bu çeviriyi yapmış olan P.Mostaert bu terimi iyi değerlendirmiş ve tanımladığı kehanet tekniğinin, halen günümüzde, Cengiz Han onuruna her yıl ilkbaharda kutlanan ve "törenleri ile ayinleri büyük bir ihtimalle Yuan hanedanına kadar uzanan", tantanalı bayramlar sırasında uygulandığını da açıklamıştır (aynı yer)[6].

Rüya Tabiri (Düş Yorumu)

Uykunun kimi zaman "geçici ölüm" (J.21, 2, sf.61) şeklinde sayılması ve de rüyanın ruhun serseri şekilde dolaşması veya başka bir ruhun ziyareti şeklinde kabul edilmesi dolayısıyla, rüya tabiri veya düş yorumu özünde şamanizmle çok yakından bağlıdır.

Eski tarihlere ait olmak üzere; müslüman Türk dünyasında çok sayıda rastlanılan *tabirname* veya "rüya kitap"larına benzeyen (R.20, 2, sf.301), yine Sin-kiang çevresi Uygur toplumlarında ve aynı şekilde islamlaşmamış Türklerde de mevcut olan (örneğin, C.30'da, *İrk Bitig*'in yapısına benzer şekilde düzenlenmiş, Zebur'la ilgisi olmayan yani Talmud dışı kalmış Türkçe konuşan Polonya ve Kırım Musevileri Karayim'lerin rüya kitabına bkz.), rüya anlatımlarına benzer eski tarihli hiçbir belgeye sahip bulunmamaktayız.

Rüya ile ilgili eski bilgilere nadiren rastlanmaktadır. Tabarî, Araplar tarafından esir edilen bir Türk'ün aşağıdaki beyanını aktarmaktadır: "Ben Türkistan'ın en becerikli büyücüsüyüm. Savaşta bir hükümdara refakat ettiğimde, düşmana rüyasında bozguna uğrayacağını gördürüyorum ve bu şekilde onun cesaretini kırıyorum" (H.43, 2, sf.263); ancak, çeşitli yönlerden bu kanıt kuşkulu görünmektedir. Bununla beraber, rüyalara çok eski zamanlardan beri ilgi duyulduğu olgusu, Kaşgarî'nin şu şekildeki aşırı kısa fakat özlü ifadesiyle kanıtlanmış bulunmaktadır: "Rüya yorumlanabilir" (B.10, 3, sf.125). Ancak *Gizli Tarih*'ten sonra, önseziye dayanan ve gelecekten haber veren rüya, hayatta gerçek bir yer işgal etmeye başlamıştır. Yine de her zaman yalnızca rüya şeklinde sergilenmemekte, bazen uyku veya yarı uyku halinde ortaya çıkan bir görüntü olarak algılanmaktadır. Bu tür bir görüntü ile ilgili olarak, belki daha eski tarihli izlere sahip olabiliriz (0.36, 1, 2, sf.145). Acaba bu görüntünün esrime ile ilgisi olabilir mi? Hiçbir şey, bunun böyle olduğunu göstermemektedir, ancak bu olgu çoğu kez bir hayvanın davranışından kaynaklanmaktadır; yani bir tür hayvansal kehânettir. Örneğin Türkçe konuşan Bulgarların bu yol ile öğrendikleri kehânetlerin (G.33, sf.1059), toplum hayatında rolleri olmaktaydı; ayrıca bu kehânetlerin elde edilmesi için genellikle herhangi bir işlemin yapılması da gerekmemekteydi.

Hayvanlar ve bitkiler, kaynakların aktardığı büyük düşsel görüntülerin tam ortasıda yer almaktadır. Cengiz Han'ın gelecekteki kayınpederi Dei Setşen, misafir olarak gelen Yesügey'i kabul etti ve kendisine dedi ki: "Kardeş Yesügey, bu gece bir rüya gördüm. Beyaz bir sungur (veya akdoğan), hem güneşi ve hem de ayı tutmak suretiyle uçaraktan bana geldi, elimin üzerine kondu. Rüyamı, şöyle

---

[6] Metnin bu bölümünü tercüme etmeyen P. Pelliot'un: "*abid*" kelimesi bana yabancı geliyor. Çince çevirisi bunu "barsak" olarak veriyor... Bunun yanlış olduğunu sanıyorum" şeklindeki ifadesinin aksine (F.33, sf.91), Haenisch bunu doğru olarak anlamıştır (D.7, sf.143).

diyerek anlatıyorum: (bugüne kadar) güneşi ve ayı uzaktan görmüştüm; şimdi bu akdoğan bunları tutaraktan getirdi ve elimin üzerine kondu ve beyaz olarak kondu: bu rüyanın iyi bir yönü var mıdır? kardeş Yesügey, bu rüya bana kesin olarak, senin oğlunu da getirerekten tekrar geleceğini gösterdi. İyi bir rüya gördüm. Bu rüya sizin, Kiyetlerin geleceğini haber veren bir kehânetti" (MGT, paragraf 121). Bir Moğol olan Kortşi Timuçin'in gelecekteki gücünü rüyada görür ve onu ilan eder: "Göksel bir belirti geldi ve de bunu kendi gözlerimizle gördük! Bir vahşi inek geldi ve Camuka'nın etrafında döndü, daha sonra boynuzları ile bir araba üzerine kurulmuş olan çadıra vuraraktan Camuka'ya böğürerekten vurdu... ve (boynuzlardan birini kırdı). Boynuzu bulunmayan bir vahşi öküz büyük çadırın alt direklerini kaldırdı, oraya yapıştı, onları çekti ve Timuçin'in arkasından dolanarak büyük yoldan böğüre böğüre geldi. Dedik ki kendi kendimize, Gök ve Yeryüzü birbiriyle mutabık kalaraktan Timuçin halkın hükümdarı olacaktır. Göksel işaretler bunları bize gözlerimizle gördürerek, bizi uyardı" (MGT, paragraf 121).

MGT içindeki bu metinlerden sonra aynı rüyayı, Moğol etkisi altında *Oğuzname*'de tekrar bulurken hiç hayret etmiyoruz: günlerden bir gün, Ulu Türk (Büyük Türk) rüyasında, altından bir yay ile gümüşten üç ok gördü. Bu yayın uçlarından biri, güneşin doğuşuna, diğeri ise güneşin batışına değiyordu ve de gümüşten üç ok gecenin içinde uçuyordu. Uykudan uyandıktan sonra, rüyasında gördüğünü Oğuz Kağan'a anlattı ve kendisine dedi ki: Ah benim Kağanım... Gök Tengri (=mavi Gök), rüyada bana göstermek istediği toprakları senin ırkına versin" (35-36 sayılı paragraf). Burada, yayın ve okların görüntüsü, bizzat monarşinin sembollerini ifade etmektedir. Reşideddin bunları doğru değerlendirerek şöyle açıklar: "Yay hükümdara, ok da onun elçilerine benzer" (H.27, sf.43); ayrıca Ebülgazi kendi döneminde bunları uzun uzun anlatacak ve canlı olarak anımsatacaktır (C.2, satır 424 vd.).

Oğuz'un ölümü arifesinde, Ulu Türk'ün rüyasının kayda değer bir yankısı, aynı metinde yer alacaktır: onun altı oğlu, bir av sırasında, bir yay ile üç ok buldular ve bunları babalarına getirdiler. Oğuz yayı üçe kıraraktan parçalarını en büyük üç oğluna şunları söyliyerekten verdi: "Siz, bu yay gibi olunuz". Daha sonra, üç ufak oğluna şunları söyliyerekten üç oku verdi: "siz, oklar gibi olunuz" (39 sayılı paragraf). Bir kez daha Ebülgazi çok eski olan bu versiyonu ve aslında çok ilginç olan ayrıntılarını güçlü bir ifade ile tekrar ele alacaktır (C.2, satır 424 vd. tercüme edilmiş metin için R.39, sf.26-27'ye bkz.).

Yine Oğuz destanında *ağız* "collostrum" kelimesi yoluyla büyük kahramana adını veren (Aslında bu kelime "genç boğa" anlamına gelir, halbuki ilk başta oğuz "aşiret" anlamında kullanılmaktaydı) yaygın anlatım şeklini açıklayan ve özellikle Reşideddin'in aktardığı ünlü bir efsane yer alır: Oğuz süt bebeği iken, ilk sütünü annesinden içti, sonradan meme emmeyi reddetti. Annesi bundan yakındığında, Oğuz annesine rüyasında dedi ki: senin sütünü içmemi istiyorsan, müslümanlığı kabul et (H.27, sf.18).

Gizli Tarih'te ve de *Oğuzname*'de görmüş olduğumuz, hükümdarın ve hanedanının gelecekteki büyüklüğü ile ilgili düşsel haberler daha sonraları Türk geleneğinde sürekli yer alacaktır; ancak bu, uyumakta olan bir ecdadın göbeğinden çıkan ve dallarını tüm dünyaya salan bir ağaç görüntü ile çok daha alışılagelmiş

bir şekilde ifadesini bulacaktır. Yalnız bu aşama, rüyanın ve rüya tabirinin geleneklere derinden nüfuz ettiği zamanlarda olacaktır. Bunun sayısız örneklerini *Kitâb-ı Dede Korkut*'ta ve daha genel bir şekilde bütün islam edebiyatında buluyoruz (örneğin, C.27, sf.129'da rüyayı gören gelecekteki ölümünü haber veren ve gök ile dünya arasındaki seyahat üzerine kurulu bir rüyaya bkz.). Buna rağmen konunun ayrıntılı bir incelemesi henüz yapılmamıştır ve bunların ne ölçüde müslüman veya "şaman" gelenekleri ile ilişkili olduğunu bilememekteyiz. diğer birçokları arasında ilginç bir örneği aşağıda vermekteyiz: "O gece Salur Kağan acıklı bir rüya gördü. Yerinden fırlayarak uyandı, kalktı ve dedi ki: Kardeşim Kara Güne, biliyor musun rüyamda ne gördüm? Kuşumu almak için elimin üzerinde kanatlarını çırpan bir şahin gördüm. Gökten büyük evimin üstüne yıldırımın düştüğünü gördüm. Kapkara sisin, (askerlerimin olduğu) kampın üzerine çöktüğünü gördüm. Kudurmuş kurtların çadırımı parçaladığını gördüm. Beni ensemden kaldıran siyah bir deve gördüm. Kara saçlarımın uzayarak, mızrak gibi uzun bir hale gelip gözlerimi kapladığını gördüm. On parmağımı bileğimden itibaren kanlar içinde gördüm. Bu rüyayı gördüğümden beri aklımı başıma toplıyamıyorum. Efendi kardeşim, bu rüyayı bana yorumla. Kara Güne şöyle cevap verdi: Ah, kardeşim, sözünü ettiğin kara duman, senin refahındır. Kan ve yağmur senin ordundur. Saçların sıkıntıyı ifade eder. Kan ise senin kötü kaderindir. Gerisini tabir edemem. Allah tabir etsin" (C.13, sf.99-100; C.27, sf.137). Herhalde değişikliğe uğramış olan bu metinde (en azından Kara Güne'nin rüyada görülmemiş şeyleri de tabir ettiğinden dolayı) hem daha önceden görmüş olduğumuz hem daha ileride göreceğimiz diğer unsurlar mevcuttur; ancak bunları tamamen Orta Asya'nın ortak bir yaşam şekline (Weltanschaung) bağlamanın yerinde olup olmadığını bilmiyoruz. Kuşkusuz bunların en dikkat çekici olanları, *Manas Destanı* çerçevesindeki rüyalardır. Bunların arasında ilginç olanları, örneğin *Er Töştük*'teki rüya bulunmaktadır; bu rüyada kahramanın karısı, kayınpederinin şahininin uçtuğunu ve tekrar dönmek istemediğini görür ve bundan kocasının uzağa gideceği sonucunu çıkarır (C.9, sf.85).

Bilinebildiği kadarıyla, rüya her zaman için bir rastlantı sonucu olup, algılanır, kabul edilir ve de tabiri ya da eleştirisi yapılmadığı takdirde sihirli olarak yönlendirilmesi söz konusu olmaz. Değeri ve bilinen yetkisi ile, Rubruck'un aşağıdaki tek tanıklığı dışında, hiçbir şey, herhangi bir yolla insanda rüya uyarılmasına ait bir uygulamanın varlığını kanıtlamamaktadır. Onun anlatımına göre, Moğollar bir kadın esiri, gizli görüntüleri konusunda sorgulamadan önce yedi gün süre ile hipnotik bir uykuya yatırmışlardır(G.35, sf.245).

Astroloji (Yıldız Falı)

Moğolca *ziru-kadjidzi* olan astrolog kelimesi, yabancı gezginler tarafından kâhinleri tanımlamak için sık sık kullanılmıştır; ancak göreceli olarak yakın bir zamana gelinceye kadar bilinçli şekilde kullanılmış olması biraz kuşkuludur. M.S. 1000 yılı dolaylarında Türkler, ilerde de göreceğimiz üzere, göksel olaylara karşı derin bir ilgi duymuşlardır; ancak bu ilgi göksel olaylar konusunda kapsamlı bir bilgiye sahibi oldukları anlamına gelmez. Aslında göksel olayları incelemekten ziyade kendilerini onlara göre uyarlıyorlardı; izledikleri olaylar ayın dönemleri, güneş ve ay tutulmaları, özellikle Pleiad'lar (Yedi Küçük Gezegen) olmak üzere bazı takım yıldızların doğuşu ve batışı gibi kolaylıkla farkedilebilen şeylerdir

(F.4). Şamanların astroloji bilimi konusuda ancak elimizde, geç bir devirde ortaya çıkan tek bir kanıt mevcuttur, bu da yine Rubruck'un kaleminden çıkmadır: "Şamanlardan bazıları, özellikle başlarındaki kişiler, astronomi konusunda bilgi sahibidirler ve onlara, ayın ve güneşin tutulmasını önceden haber vermektedirler" (G.35, sf.239-240). Bunun yanında o devirde toplumların birbirleriyle zorunlu karşılaşmaları İran ve Çin bilginlerinin Moğol hükümdarları ile temas etmelerini sağladı ve Moğol hükümdarları bunları yanlarında bulundurdular, hizmetlerinden istifade ettiler. Reşidddeddin tarafından aktarılan ünlü bir konuşma, Hülagu'nun Irak seferine başlamasının yararı konusunda fikir ayrılığı içinde bulunan *bakşi*'lerle bir müslüman müneccim arasındaki tartışmayı gözler önüne sermektedir (H.40, sf.260-261). Marco Polo da, bizzat Cengiz Han'ın bir savaşa başlamadan evvel Hıristiyan ve Müslüman müneccimlere danıştığını aktarmaktadır (G.30, sf.79). Moğolları etkilemiş olabilecek Uygur astrolojik metinlerinin (Q.7'ye bkz.) Sanskrit kökenli olduğu bilinmektedir (B.23, metin 3, 35, vs). Bunların en eski belgesi olarak, elimizde herhalde IX. Yüzyıla ait (A.4, sf.315) oldukça önemli bir gömütsel yazıt mevcuttur. Bu yazıt runik harflerle yazılmış olup, yıldızların listesini, onlara uygun düşen taşların isimlerini vermekte ve bu taşların, bunları taşıyanların üzerindeki sağlık ve güç verici etkilerinden söz etmektedir (A.26, sf.296-306; A.18, XI, sf.57,59).Ancak konu ile ilgili derinlemesine bilgi vermemektedir.

Kürekkemiği İle Kehanet

Kavrulmuş kürekkemiğinin okunması yolu ile kehanette bulunmak anlamına gelen omoplatoskopi veya iskapülomanti, kuşkusuz Türk-Moğol kehanet yöntemlerinin en eskisi ve en sürekli uygulanmış olanıdır. Bu yöntem kendisine çok büyük bir yer ayırma gereğini duymayacağım derecede Orta Asya'da ve diğer yerlerde[7] uzun uzun incelenmiştir.

Bu yöntem, daha önceden yukarı Asya'da tarih öncesi çağlardan beri uygulanmaktaydı ve halen de oralarda uygulanmaktadır. Hatta, önceden olmamışsa dahi günümüzde, öğretim kılavuzlarına gerek duyulacak kadar karmaşık bir bilim dalı haline gelmiştir. Bu öğretim kılavuzlarının da uzun zamandan beri mevcut olduğu anlaşılmaktadır (H.40, sf.270-271). Grönbech bunlardan birkaçını, Kansu'ya yapmış olduğu inceleme gezilerinden birinin dönüşünde beraberinde getirmiş ve bunlar yakın zamanda çevrilmiştir (Q.8). Ayrıca şu hususa işaret etmek gerekir ki, bu konu Anadolu'da özel bir sorunu ortaya koymaktadır, zira kürek kemiği falı Anadolu'da hemekadar Orta Asya doğrultusunda görünüyorsa da, bu yöntem çoğu kez Yunan çobanlarına atfedilmektedir (M.50; M.68, sf.38-40); acaba bu konuda da Yunan ve Türk, her iki medeniyet çevresinin birbiri ile kesişmesi mi söz konusudur?

---

[7] Yunan ve Latin dünyası için, P.9, 1, sf.480'e bkz. Asya ve Afrika için, H.40, 1, sf.271-272'ye, Çin için (ve orada uygulanan yanmış kaplumbağa pullarının kırılması yolu ile gerçekleştirilen çok gelişmiş bir kehanet şekli), P.2'ye; Kuzey Amerika için, M.19'a bkz. Ayrıca bkz. P.75, 1, sf.124; P.25, 1, sf.273, Orta Asya ve Türk-Moğol dünyası için M.50, sf.38-40; M.5; Q.88, sf.154 vd.; Q.98, sf.117-118 vs'ye bkz. Bu konuya ayrıca, R.17, sf.155 vd.; R.20'de değindim.

Burada, uzun bir öyküde oldukça fazla sayıdaki kaynak birikimi arasında yalnızca mihenk taşı görevini görecek bazı bilgileri vermekle yetineceğim. Genel kural olarak, koyunun ve daha ender olarak keçi veya onlar yerine herhangi bir hayvanın kürekkemiği kullanılır; örneğin koyun yetiştiremiyecek kadar kuzey bölgelerde yaşayan Yakutlarda, geyiğin (herhalde daha ziyade Ren geyiğinin)[8] kürekkemiği kullanılmaktadır (Q.76, sf.155). Hayvanın yakın zamanda öldürülmüş olması, kemiğinin üzerindeki etin özenle kazınması, dişlerle dokunmadan "çıplak hale konmuş" olması gerekir (örnek için J.20, I, sf.619-620'ye bkz.). Kemiğin, hakkında danışılan şeyin düşünülmesi sırasında alevle kavrulması lazımdır. Bu tür kehânetin hayvan bedeninin içerdiği güçle ilgili olan, oldukça gelişmiş ve özümlenmiş bir düşünce tarzından kaynaklandığı konusunda hemen hemen emin bulunmaktayım.

Yukarıda belirtmiş olduğumuz gibi, Jordanes (XXXVII sayılı paragraf), bu yöntemin, Attila tarafından, barsak ile kehanet uygulandığı sırada beraberce yapıldığını söylemektedir. Hitanlarda kürek kemiği falı tercih edilen yöntemdir; buna göre aleve tutulan omuz çatırdarsa savaş açılır, yoksa barış haline devam edilirdi (I.36, sf.216). Kaşgarî de bundan bahsetmektedir (B.10, 3, sf.2). Ayrıca üç kemiğin aleve tutulduğu sırada harekete geçilmesi için, bu üç kemikten birinin uzunluğu istikametinde yarılmasının yeterli olduğu ve fakat ufak parçalara ayrılarak çatlaması halinde, bu eylemden vazgeçildiği hususu Rubruck tarafından da ısrarla ileri sürülmüştür (G.35, sf.187-188). Burada kâhinin görevi, gerek Hitanlarda gerekse Rubruck'un Moğollarında oldukça basit görünmektedir; kaldı ki bu bilgiler, her iki Moğol toplumu için kabul edilecek kadar, ısrarla teyit edilmiş bulunmaktadır. Bu durumda, işlerin zamanla karmaşık hale geldiğini veya daha doğrusu, iki okuma şeklinin yani, biri evet veya hayır seçenekli basit olanı, diğeri de yarıkların yorumunu içeren bilgince bir şeklinin mevcut bulunduğunu varsaymamız lazım[9]. Rubruck'dan kısa bir müddet sonra, Reşideddin "Argun'un hastalığı konusunda danışılan şamanların, kendi bilimlerinin kurallarına göre bir kürek kemiğini incelediklerini" (bu husus, bize konu ile ilgili bir kuralın varlığını düşündürmektedir) açıkça söylemektedir (H.40, sf.268). Eğer Reşideddin yanılmıyorsa, bu durumda şamanın yine kendine ait olmayan yöntemleri sahiplendiği sonucu ortaya çıkmaktadır. Gerçekte, kürek kemiği yolu ile kehanetin Moğolca ve Türkçe'de belirli bir isim bulunmaktadır; şöyle ki buna Moğolca'da *dallacı* (F.33, sf.92), Türkçede de *yagrinci* (Q.76, sf.151) denmektedir. Daha sonraları, omoplatoskopiye, Timurlenk'in ordusunda (İbni Arabşah, H.40, sf.269'da), Safeviler döneminde İran'da (J.27, 4, sf.117) ve de "Orta Asya'daki yaşamlarının bir anısı olarak" onu muhafaza eden Mısır Memluklarında rastlanmaktadır (H.40, sf.269). 1771 yılında, Kazaklar arasında seyahat eden bir Rus subayı kürek kemiği falının varlığına işaret etmektedir (Q.76, sf.153). Bundan bir asır evvel, Jenkinson, Oxus üzerinde, bu tür faldan kaynaklanabilecek kehanetle ilgili bir ritüel görmüştür, ancak bu tören muğlak niteliktedir: törende kâhinin bir koyunun kemiklerini ve kanını yaktığı anlaşılmaktadır (J.29, 1, sf.22).

---

8 Ayrıca, Çukçelerde ren geyiklerinin (M.8, sf.488-489) Koryaklarda fok balıklarının (M.35, sf.74) kürek kemikleri söz konusudur; bunlar iklim şartlarına uymanın en mükemmel örneklerini sergilemektedir.

9 Kavrulmuş kürek kemiklerinin resimleri M.5; P.38, 3, sf.200; M.35, sf.73-74'te bulunmaktadır. Ayrıca, Çukçelerdeki uygulama ile ilgili bir açıklama denemesi için bkz. M.8, sf.487 vd.

Oldukça fazla sayıdaki mahaldc arkaik törenlerin gelişimi, gözle görünebilir nitelikledir. Yöntemler zenginleşmekte ve zaman içinde kürek kemiği bir kült eşyası haline gelmektedir (Q.76, sf.153-155). Bergmann'a göre, *dallacı*, doktordan yani şamandan başka bir şey değildir (J.3, sf.253).

Yağmur Taşı

Herhalde, çok sayıda gözlemcinin şamanların mucizeler yaratma gücüne sahip olduklarını belirtmelerinden; diğer bazı gözlemcilerin de onlara daha belirgin bir şekilde, atmosferi bozma gücünü atfettiklerinden dolayı, Boyle ve ardından birçokları (Q.86; Q.76, sf.160-165; H.40, sf.432-434; Q.16, sf.1322), Türklerde ve Moğollarda Ortaçağ şamanizmi çerçevesinde, *yağmur taşı* ile ilgili, daha önceden de bilinen ve hakkında pek çok kanıta sahip olduğumuz yöntemi uzun uzun incelemişlerdir (Q.22). Halbuki söz konusu olan, şamanların bir kez daha bu yöntemi istismar etmiş olmaları keyfiyetidir. "Yağmur taşı" hiçbir şekilde yalnızca Altay çevresi ile ilişkili değildir (karşılaştırmalar için bkz. N.27, kaynaklar için bkz. sf.491; P.25, I, sf.89, 116, 117; 0.105, sf. 249). Ayrıca Kaşgarî, bunun şamana ait bir eşya olmadığı konusunda herhangi bir kuşkuya yer bırakmamaktadır. *Yatladi "yat* töreni yapmak" başlığı altında, Kaşgarî, bunu şöyle açıklamaktadır: "*Yatcı, yat taşı* ile büyü yapmıştır" (B.10, 3, sf.307) ki bu da, Besim Atalay'a *yatcı*'yı "şaman" şeklinde çevirme yetkisini vermemektedir (aynı yer). Ayrıca *Yat* maddesinde bu hususu daha ayrıntılı bir şekilde anlatmaktadır: "*Yat*, yağmuru ve karı yağdırmaya ve de rüzgârı estirmeye imkan sağlayan bir büyüdür" der. Türklerde bu olgu oldukça iyi bilinmektedir ve bizzat Kaşgarî Yaghma *ülkesinde böyle bir olaya iştirak etmiştir. Tam yazın ortasında bir yangın* çıktığında gökyüzünden birdenbire kar yağmış ve Allahın inayeti ile (bunu söyliyen bir müslümandır) yangın söndürülmüştür (B.10, 3, sf.3). Diğer yandan *yatcı* şamandan kolaylıkla ayrılacak kadar belirginleşmiş nitelikleri olan bir kişidir. Nasavî'ye göre, *yatcı* sultan'ın bizzat kendisidir (H.20, sf.396); Seyfi'ye göre kendisini Çin'e giden müslümanların emrine adanış bir erkektir (H.6, sf.300); Babür Şah'ın ordusunda bir Emir'dir veyahut çıplak kafa ile gezen bir erkektir ki bunu genelde şaman yapmaz (C.3, sf.57, 653, 781; C.4, sf.30, 86, 361, 398, vs.).

Anılan yöntem kesin olarak Türk kökenlidir ve Moğollar da bunu Türklerden öğrenmişlerdir. Juan-Juan'lar bu yöntemi biliyorlarsa, bunu Hiungnu'lardan almış olmalarındandır (0.36, 1, 2, sf.296). Hitanlar hiç kuşkusuz bu *yöntemi bilmiyorlardı, zira* A.Boyle'un *haklı olarak belirttiği gibi* (Q.22, sf.120), Hitanların kuraklığa çare bulmak için kullanmış oldukları araçlar konusunda, sahip olduğumuz bilgi; *yat taşı*'nın onlarca bilinmesi halinde Hitanların bunu bir şekilde belirteceklerini öğrenecek kadar geniştir (Bkz. J.36, sf.257-265). Cengiz Han çağında, bu yöntem, Cengiz Han'ın 1202 yılında Naymanlarla yapmış olduğu bir savaş sırasında Nayman Türkleri eliyle kullanılmıştır (Q.22, sf.190; 0.35, sf.112-113); ayrıca Tuluy yine bu yöntemi Yutşenlere karşı, "bu sanata iyice vakıf" Kangli bir Türk 'ün eliyle, başarı ile kullanmıştır (H.7, sf.193; H.8, sf.36-37). O zamanlarda bu yöntem *yada, jada* adıyla anılıyor ve bunun da, bazı

gözlemcilerde ve bazı yorumcularda rastlanılanın aksine, jade (yahut yeşim taşı) ile herhangi bir ilgisi bulunmamaktadır[10].

Bununla beraber, Moğollar, bu yöntemi, ona tutku ile bağlı olan Uygurlardan almış olmasalar dahi ((B.14, 2, sf.84; ayrıca bkz. Tamim İbni Bahr H.35, sf.285), sonuçta sırlarını öğrendiler ve kendi uygulayıcılarına sahip oldular. *Altan Tobçi* (XVII. asır), bu yöntemin, Toghun Tamir adlı, Çin'in son Moğol hükümdarı (1335-1370) tarafından Ming'lere karşı kullanıldığından söz etmektedir (D.1, sf.151-152). Ayrıca aynı yöntemin XVI. yüzyılın ikinci yarısında, Çağatay'ın hanlığı döneminde kullanılmış olduğunu görüyoruz.

Bu yöntemin isminin, Kaşgari'den evvel varolduğu kanıtlanmamış olmasına rağmen, yöntemin varlığı karışık ifadelerle dahi olsa; bununla ilgili bilgilerden 644 yılında bahsedildiğini açıklayan Suriye kökenli eski bir kaynak vasıtasıile kanıtlanmaktadır (B.24, sf.452). Tamamen dolaylı olarak *yada taşı* ile ilgili iki ayrı öykü (fakat Türk veya Arap-İran kökenli), bunun buluşunu Türklere bağlamaktadır. Bu öykülerin en ünlüsü Gardizi'de (öl. M.S. 1050) bulunmaktadır ve herhalde İbn el-Mukaffa adında VII. yüzyılda yaşamış Zerdüşt dininden bir kişinin anlatımına dayanmaktadır: Bu yöntem, anlatıma göre, onu Allah'tan aldığını söyliyen Yâfes tarafından, Türklerin kökeni ile ilgili olan İslam efsanesine bağlanmaktadır. (öykünün tamamı için bkz. Q.22, sf.186,187); ikinci öyküde ise, Ebu'l Abbas Muhammed el-Marvazi'ye (Öl.M.S.907) dayanan Yakut'un (öl.M.S.1229) onu panzehir taşına (bezoar) benzettiği görülmektedir (aynı yer, sf.187-189). Hikaye gelişmiş bir yapıya sahip olup, "çok tanrılı" geleneklere daha yakın görünmektedir, zira anlatım "dağlardan çıkış" temasına çağrışım yapmaktadır. *Yada taşı*'nın günümüzde hayvanların, ineklerin, atların, domuzların midesinde bulunan bir salgı şeklinde algılandığı (Q.68, sf.221-222; Q.22, sf.125; J.26, 1, sf.412-413) kesin bir olgudur. Ancak, Seyfi'nin dediği gibi, bunun "insan'ın, domuzun, atın ve diğer hayvanların kafasından" gelmiş olması daha az kesin bir keyfiyettir (H.6, sf.300). Bununla birlikte, Kazvini'ye göre, aynı renkte olmayan, değişik türlerin bulunması söz konusudur (H.29, sf.429). Bu salgı, "ceviz kalınlığında kemikli bir madde" (H.4, sf.300), "kül renginde, beyaz ve kırmızı renkli benekleri bulunan, yumurta gibi kalın bir taş" (H.40, sf.433) veya, "kalınlığı ve rengi itibariyle değişken: bunların sarı, kırmızı, mavi, yeşil, esmer renkli olanları mevcuttur" (J.26, sf.412-413) şeklinde tanımlanmakta; nihayet "bir sülün yumurtası boyunda, beyaz renkli ve yuvarlak" olarak tarif edilmektedir (M.46, sf.291-292). Ayrıca çoğu kez bir meteorit olarak da kabul edilmektedir (Q.68, sf.109-110); belki de hakikaten bir meteorittir. Gökten düşen taşın, ilk başta panzehir taşından (bezoar) farklı bir değere sahip bulunduğuna ve sonradan *yada taşı* ile bir tutulduğuna inanmak eğilimindeyim.

Yada taşı'nın her zaman aynı şekilde kullanılmış olması tahmin edilmiyor. Genel olarak, onun suya batırıldığı (H.40, sf.429), yıkandığı (aynı yer, ve M.46, sf.291-292) ve suya batırmak için, bir söğüt dalına bağlandığı (H.40, sf.433; J.26, sf.412-413, vs) ifade edilmektedir.

---

[10] Burada eski bir yanlışlık söz konusudur ve Yüzyılın başındaki bir yayında, H.4, 2, sf.265'de mevcuttur. Herhalde Laufer'in esasen zengin olan çalışmasının yayınlanması (M.41) bu yanlışlığın düzeltilmesine imkan sağlamıştır. Bildiğim kadarıyla, bu husus, ilk kez olarak, Pelliot'un bu kitapla ilgili tanıtım yazısında yer almaktadır (*T'oung Pao*, XIII, 1912, sf.436-437).

İbni Haldun'un dediği gibi (H.40, sf.430), etkileri her zaman aynı olmuştur ve halen de aynı olmaktadır: "bulutları dağıtmak ve yağmur yağdırmak" ve ayrıca da, bunun ötesinde, "kar ve soğuk kasırgaları ile fırtınalar koparmak veya bol miktarda yağmur yağdırmak" (O.70, 2, sf.614-615), "yağmur, kar, dolu ve sis getirmek" (H.40, sf.429; H.15, sf.213), "gök gürültüsü, yıldırım ve sanki tufan başlarmışçasına bol yağmur yağdırmak" (H.20, sf.32-33). Ne var ki bu yöntem her zaman başarılı değildir. Bazen de, kötü hava, onu uyarana karşı yönelmekte (örnek için, Q.22, sf.188 ve aşağıya bkz.) veya kötü havanın devam etmesine engel olunamamaktadır (H.20; sf.237-238, 396-397). Marco Polo'nun "büyücülerin... tüm bulutlara, yağmura ve de kötü havaya (hükümdarın) sarayının üzerinden gitmesini emrettiği" (G.30, sf.90) şeklindeki garip öyküsünde yer alan nesnenin yalnızca *yada taşı* olmayıp, bizce bilinmeyen herhangi diğer bir şeyin de var olduğunu sanıyorum. Sieroszewski'nin Yakutlarda, bu taşa ne sebeple kuraklığı getirme gücünü atfettiği sorusu akla gelebilir (Q.134, sf.214).

Kaşgari'nin *yada taşı*'nın barışçı amaçlar için kullanılabileceğini bildiğini yukarıda görmüştük. Timurlu hükümdarı Abu Said Mirza, Macaristanda (1451) açlık ve susuzluk çeken askeri birlikleri için ona başvuracak (O.9, sf.167) ve Seyfi de, Gobi çölünü rahatlık içinde aşmak için ondan yararlanıldığını belirtecektir (H.6, sf.300). Ancak bunlar istisnaları oluşturmakta ve bu taş, vakaların çoğunda, savaşlar sırasında kullanılmaktadır; belki de bu görünüm, kaynakların genelde sulhtan fazla askeri olaylardan söz etmesinden dolayıdır. Türklerin ve Moğolların doğanın hassas dengesi konusunda son derece duyarlı olmaları nedeniyle ve özellikle av ve sungu törenleri dolayısile ilerde göreceğimiz üzere, bu dengeyi bozmamak için önlemleri arttırdıklarından, daha geç bir tarihte yapılmış olmasına rağmen, Pallas'ın aşağıdaki gözlemine büyük önem vermek yerine olacaktır: "bunu (*yat törenini*) kışın yapmamak gerekir, zira bu işlem bitki ve hayvanlara zarar verir ve yazın da ona sık sık başvurmamak lazımdır, yoksa bir sürü kurt ve böceğin ortaya çıkmasına neden olur" (J.21, sf.348-350). Pallas, ayrıca, şunları ilave etmektedir: "(Moğol) Kalmuklar, özellikle büyülü sözleri bulmuş olan tanrıların gücüne inanmak gerektiğini söylüyorlar" (aynı yer). Burada "bulucu tanrılar" deyimi ile ilgili şüphemizi belirtmek isterim: buna mukabil hangisi olursa olsun, büyünün, görünmeyen güçlerin iradesile karşılaşması halinde etkisiz hale geldiği şeklindeki ana fikrimizi muhafaza edeceğiz. Şamanların ve büyücülerin sıkça meydana gelen başarısızlıklarını, büyücülük düzeyinden dinsel düzeye, iyileştirme seanslarından insan kurbanlarına geçmenin gerekliliğini Ögedey'in hastalığı ve Tuluy'un ölümü dolayısıyla görmüştük; aynı şekilde *yatcı* tarafından uyarılan kötü havaların onları uyaranlara karşı yöneldiğini tespit ettiğimizde, bunun başka bir kanıtını elde etmiştik. *Moğolların Gizli Tarihi*, yağmur yağdırıcılarının uygulamaları ile ilgili olarak yerel metinlerden bilinen en eski tanıklığı sağladıktan sonra, şu sonucu kesin bir ifade ile ortaya koymaktadır: "Savaş düzeni alarak sıralandık... Birliklerin hareketi sırasında... bunlara yani yada taşlarına karşılıklı olarak sahip olunduğunda, Buyiruk Han ve Kuduka, (güç birliği halinde bulunan Tayiciut, Nayman, Merkit ve Oyratlar tarafından) büyük bir fırtına başlattılar. onlar bu fırtınayı oluştururken, sihirli fırtına tersine döndü ve onların tam üzerine düştü. onlar, ilerleyemediler ve su birikintileri içine düştüklerinde, toplu olarak şunu söylediler: "Gök tarafından sevilmiyoruz" (MGT, paragraf 143).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

EVREN VE EVREN BİYOLOJİSİ

Türklerin ve Moğolların düşündükleri şekliyle evren ve onun biyolojisini tarif etmeye çalışırken, bunun insan cinsi ile olan ilişkisini tanımlamayı hiç bir şekilde amaç edinmedim. Şimdilik, bunu oluşturan öğeler sadece evrensel rolleri bakımından incelenecektir. Bunları ileride hayatın kaynağı, kült cisimleri ve ölülerin bulundukları yerler olarak göreceğiz. Hiç şüphesiz bunlar hakkında edineceğimiz fikir şimdilik ancak kısmi olacak ve ileride artacaktır; aynı şekilde, bu tanımlamalar, şamanlık ve görünmezin yönlendirilmesi konusunda daha önce yapmış olduğum çalışmayı zenginleştirecektir. Bütün dini olaylar birbiriyle sıkı şekilde temastadır; dolayısile bu konuda yapılacak her çalışma daha önce yapılmış veya aynı zamanda yapılmakta olanları da içermektedir.

Kozmografya

Büyük bir ihtimalle, Türkler ve Moğollar, evren hakkında bir tek izlenim edinmemişler veya edindikleri izlenimi hiç değiştirmeden aynen muhafaza etmemişlerdir. Ancak evrene yakıştırdıkları şekil ne olursa olsun, bu değerlendirmeyi tüm dinsel hayatlarının temelinde yatan, onu anlamlı kılan ve onu anlamaya yönelik tek öğe olan iki temel kavrama sadık kalaraktan yerine getirmişlerdir: Önce, var olan yani madde olarak kabul ettiğimiz herşey ve canlı yaratıklar arasında gördüğümüz her tür, kendi içlerinde yaşayan, ve daha çok isabetsiz bir şekilde olsa da can, ruh veya hâkim-sahip şeklinde nitelendirebileceğimiz ve diğer güçlerden ancak yoğunluk itibariyle farklı niteliği olan bir gücün varlığı sayesinde yaşar. Sonra da her kuvvet, her can, her ruh, her hâkim-sahip, aynı türde değerlere (can, ruh, sahip) kendi içinde bölünebilir; veya aksine daha kapsamlı bir varlık, kollektif bir güç oluşturmak için, diğerleri ile birleşebilir. Evrensel düzeyde, gök hem tekliği hem çokluğu itibariyle hissedilir; bitkisel düzeyde her ağaç bir bireydir, ancak kendisi de bir toprağa, bir bölgeye ve tüm dünyaya ait olan ve orman denen kollektif bir varlığın bir parçasını oluşturur; madenler dünyasında ise, her bir taşın bir ruhu vardır ve bütün taşların ruhları bir taş yığınının tek olan ruhunda birleşir. İnsan düzeyinde, her kişi, günlük lisanda birçok ruhu vardır şeklinde tarif edildiği gibi, birkaç güçten oluşmaktadır; ayrıca ailesinin, kabilesinin, aşiretinin ve hatta imparatorluğunun müşterek olan ruhlarına da bağlıdır. Esasen, bu olgu, çeşitli imkânları tüketmez: "ağacın hâkimi" bir ayı ise, aynı zamanda kendi cinsinin bütünü içinde "ayıların hâkimleri" şeklindeki hayatta da yaşar. Birçok topluluklara aynı zamanda iştirak etmek suretiyle, bu denli değişken boyutları olan, çok şekilli kişilikleri sınırlandırmanın son derece güç olduğu ortadadır.

En eski çağlarda, evren iki bölgeden oluşmaktaydı, yukarıda Gök, ve aşağıda Yeryüzü, bunun birisi diğerini örtmekte ve kuşkusuz diğerini desteklemekteydi; ancak bunu, zorlukla temsil edebilmekteyiz. Daha sonra, belirsiz bir zamanda, Stein'in çok eski olduğuna inandığı (P.72, sf.163) fakat en azından Türk-Moğol dünyasının bir kısmı için, XI. yüzyıldan sonra olmaması gereken bir tarihte yerin altında yerleşik bulunan üçüncü bir bölge hayal edilmiştir. Bu tasarımda herhalde yabancı dinlerin de etkisi vardır; ancak bu etki olmadan da üçlü bir evren anlayışının kaçınılmaz olduğu anlaşılmaktadır. Acaba bu bölge, karaca-

ların çoğaldığı (Abakan, A.17, No.48) ve de, "üç defa" şeklinde kabul etmezsek dahi, hiç olmazsa (dünyanın) "*üç katı*" (Uybat, 21. satır 4) deyimi ile biraz açıklanmış bulunan, "*iç yer*" şeklinde okuduğumuz bölge olmasın? Çoğu zaman, Sogd'ca kökenli isimlerde cehennem olarak kabul edilen (E.10, sf.339); Kaşgari (B.10, 3, sf.234) ve Hutsma sözlüğünde *tamu* (E.15, sf.83) *Codex Comanicus*'da *tamuk* (B.7, sf.233) ve *Kitab el-İdrak*'ta *tamuv* (E.6, sf.97), *tozok* vs. ve dahi *yer astı* "toprağın altı" (*Er-Töştük*) şeklinde adlandırılan bu üçüncü bölge, önceleri nadir olarak önemli bir değere sahip olacak, ancak asırlar boyunca giderek daha büyük bir rol oynamaya aday olacaktır.

Tu-kiu'lerde ve Kırgızlarda dünya, tepelerine ve uçurumlarına rağmen, göreli olarak yassı, kare şeklinde bir yüzey olarak tasarlanmıştır; Gök ise, hem dünyaya paralel bir daire ve hem de kubbe olarak düşünülmektedir; bunun açık bir çelişki olması yanısıra, bu birliktelik bir arada yaşamıştır. Nitekim bir yandan, Çinlilerin Hindistandan aldıkları ve kullandıkları ve de bir mikrokozmoz sayılan Kaplumbağa motifi Tu-kiu ve Uygur (fakat Kırgız değil) yazıtsal mezar taşlarının tümünde kaide olarak bulunmakta (bunun güzel bir tarifi için M.16, sf.79'a bak.) ve örneğin Buryatların inançlarının da kanıtladığı üzere, Modern çağlarda da ortadan kaybolmamaktadır (Q.68, sf.25-26). Diğer yandan, eski metinlerde evrensel düzenin, Gök ile Dünya arasındaki iyi ilişkilere, veyahut bir geometri deyimi ile söylersek, iyi bir paralelliğe bağlı olduğu iddia edilmektedir. Felaketler şu cümle ile izah edilmektedir: "gök ile toprağın altüst oluşu gibi" (M.1, N., satır 4; M.2.E., satır 30). İlk başta, iki bölgenin birbirine yapışık olduğunun düşünülmüş olması olanaksız değildir. Şamanizm, birinden diğerine geçiş fikrini de içermekte ve buna göre geçişin sadece bir şaman tarafından gerçekleştirilebileceği iddia edilmektedir. Ayrıca bu geçişin eskiden daha kolay olduğu da kabul edilmektedir (P.24, sf.140). Bütün bu görüşler, ortak bir kaynaktan doğmamışlarsa, çok erken bir zamanda Çinlilerden alınmış olabilirler (N.3, sf.347).

Sonuç olarak, bu durumda Gök'ün çenberinin Dünya'nın karesi içinde olduğu belirtilmektedir ki bu da orijinalliği bulunmayan bir kavramdır[1]. Dünyanın dört köşesi, hem Kırgızlar (Uybat II, satır 3) hem de Tu-kiu'ler tarafından, ancak düşmanlarının yaşayabileceği yoksul bölgeler olarak tanınmaktadır (M.1, E., satır 2). Onlara gelince, kendileri dünyanın tam merkezinde, doruk noktasının altında ayrıcalıklı bir noktada yerleşmişlerdir. Orada, Tu-kiu'ler için Ötüken olarak bilinen bir dağ bulunmakta ve bu dağın hem Gök'ün temel direği hem dünyanın ekseni olduğu kabul edilmektedir. Elimizdeki eski metinler, bu avantajlı yerde yaşamanın kesin gerekliliği üzerinde ısrar etmektedirler. Kendileri oraya yerleştiğinde, "güneyin halkları, batının, kuzeyin ve doğunun halkları onlara teslim olmak için geldiler" (Ton. satır 17). O yeri terkettiklerinde onların başına felaketler gelmekte gecikmez (M.1.S., satır 8). İlerki bölümlerde eksenli dağın merkezcil kuvvetini daha iyi bir şekilde göreceğiz.

Kare dünya, belki de, eski ve klasik coğrafyadaki kavramlarda görüldüğü üzere, evrensel bir nehirle sınırlanmış bulunmaktadır. Tonyukuk yazıtında bu, "dünyanın boynuzu" şeklinde adlandırılmaktadır (aynı yer, satır 18). Ancak, eğer

---

[1] Bu, göğün ve yeryüzünün ilkel olarak birleşimi gibi, bir Çin görüşüdür; ancak, belki de bütün insanlığa mal olmuş bir görüştür. Günümüzde dahi bir Fransız, "dünyanın dört bir köşesinden" söz etmektedir (Bkz. Littre'de "coin" kelimesi).

Türkler gerçekten Hoang-ho deltasına ve Peçili Körfezine ulaşmışlarsa, o zaman bu "nehir-okyanus" efsanevî olmaktan ziyade gerçek bir yerdir. Çok büyük bir dağ engeli belki de bunu kapatmaktadır; fakat bütün bunlar çok muğlak şekilde belirtilmektedir. Daha sonraları, Kaşgarî haritası, kuşkusuz İslamiyetin etkisi altında, yani Ptolemeus coğrafyasının yönlendirmesi ile dünyayı bir daire şeklinde gösterecektir.

Bu konu ile ilgili olarak, bize intikal eden tek eski kaynaktaki bilgilere göre, dünyayı dört element oluşturmaktadır: Theophylactus Simocatta'ya göre bunlar su, ateş, toprak ve havadır (I.6, sf.248'de belirtilmiştir); günümüzde heterodoks bazı Türk gruplarında ve Türkiye'deki Bektaşilerde rastladığımız yine bunlardır (Q.12, sf.254). Belki de bunları Firdevsî'nin *Şehname*'de sıraladığı katmanlar ile ilişkili olduğunu kabul etmek gerekecektir: yani, yukarıda parlak alev, ortada hava, sonra su ve en altta karanlık toprak (H.17, 1, sf.9). Daha önceleri, bu elementleri su, ateş, toprak, ay, güneş şeklinde beş adet olarak gören Plan Carpin'deki bilgilere güvenmekle herhalde hata etmişim; zira elementlerin bu şekilde olması olasılıktan herhalde uzaktır, ve de aksi kanıtlanmadıkça Plan Carpin bu konuda yanılmış olmalıdır (R.11, 2, sf.15, G.29, sf.37-38'e bkz.).

İmparatorluk dönemi yazıtları, Gök'ün bütünlüğü üzerinde israr ediyorlar. Çağdaş şamanizm ideolojisinde Gök'ün, tıpkı "cehennem" gibi, daha aşağıda göreceğimiz ve kolayıkla anlaşılacağı üzere, yedi olanı dokuzuna göre daha önceki döneme ait olmak üzere, üstüste dizilmiş yedi veya dokuz tabakaya bölünmüş olduğunu biliyoruz (Q.68, sf.41). Başka yerlerde aksini ifade etmiş olmama rağmen (R.11, 2, sf.15), bu bölünmenin varlığı hemen hemen kesindir. Eğer ana metinler ve bunların çevirileri doğru ise, Hiung-nu'ların "göksel dünyanın dokuz tabakaya ayrılmış olduğunu ve de her tabakanın kendine ait ruhları bulunduğunu düşündükleri" (Q.83) Çinliler tarafından ileri sürülmektedir. Aslında bu metinler ve çevirilerinden kuşku duymak için hiçbir nedenim yoktur; ancak bu takdirde, Hiung-nu'ların dokuz gezegeni bilmiş olduğunu kabul etmek gerekir ki bu da, Tu-kiu'lerin o zamanlarda daha yedi gezegeni bile bilmediklerinin belirtilmiş olması karşısında, olağanüstü görünmektedir (F.8, sf.574). Buna karşın, arkeoloji verileri bu iddiayı doğrulamaktadır: Nitekim çeşitli kaya resimlerinde, bazıları hayret verici şekilde günümüzde şaman davulları üzerinde görülen çizimlere benzer (Q.68, planş III; A.18, 3, sf.43, vs). yedi veya dokuz dallı ağaçlar görülmektedir. Bunun yanında günümüzde törensel ağaçların gövdesi üzerinde veya dallar üzerinde yapılan kertikler, hem Gök'ün katlarını hem şamanın evrensel seyahatinde ulaşmayı ümit ettiği "cehennemin" in katlarını temsil etmekte ve herbir katın kendine özgü tanrısallıkları, "Allahın oğulları" (C.26, 1, sf.177) veya diğer türleri mevcut bulunmaktadır. Abartılı olarak bu sayıları 99'a kadar çıkarmak için (Q.68, sf.118; Q.122, sf.136) çalışılmadığı takdirde, bunlar, genellikle yedi veya dokuz tanedir (Q.68, sf.112; C.26, 2, sf.3).

Yakın zamanlardaki kozmogonilerde dünya, her türlü hareketi zelzelelere neden olan bir boğa üzerinde veya birbiri üstünü binmiş bir hayvan yığını üzerinde taşınmaktadır (Q.68, sf.27-28). Bu temsilin eski olduğuna inanıyorum, zira birkaç kere değindiğim gibi (R.16; R.17; R.47), güçlü bir evrensel anlamı bulunan ve esas itibariyle büyük bir efsaneyi temsil eden, bozkır hayvan sanatında görülen savaş sahneleri de bunu sergilemektedir.

İster her zaman birbirinden ayrı olmuş olsun veya ister zaman akışı içinde birbirinden ayrılmış olsun, Gök ile Dünya, "Dünyanın göbeğinden" hareket edip "Göğün göbeğine" ulaşan ve de gerektiğinde, yeraltı dünyasının merkezine erişen evrensel bir eksenle sıkıca birbirlerine bağlıdır. Herhalde insan düşüncesinin özünde bulunan dünyanın dört bir tarafına yerleşik dört temel direk kavramını zorunlu olarak yok etmeyen bu eksen aslında tek olup edimlerinde çok yönlüdür: bunlar, dağdır ve aynı zamanda büyük bir ağaç, alev ve de dumandır veya yere çakılmış sırıktır, yurt[2] 'un merkez direğidir. Yurt, dairesel düzlemde yapılmış, özellikleri olan bir evdir; bunun üzerinde, ayrıca bir mikrokozmos olan kubbe bulunmakta ve keza bu yurdun içinde, merkezi bir ocak ile ocağın üst menfezi olarak duman çıkış deliğinden oluşan silindir şeklinde bir boşluk bulunmaktadır. Üzerinde büyük bir ulaşım yoğunluğu bulunan bu hayalî yoldan sadece, yetkilerinin büyüklüğüne bağlı olarak az veya çok yükseklere çıkan şaman geçmez [yalnızca en büyük şamanlar yedinci kat göğe ulaşırlar, buna karşın diğerlerinin üçüncü veya dördüncü kat ile iktifa etmeleri gerekmektedir; işte bu yüzden üç veya dört dallı bir ağaç ile (Q, 68, sf.57, II ve XVI) temsil edilirler); ayrıca serseri ruhlar, ölülerin ve de kurban edilen hayvanların ruhları ile sayılamıyacak kadar çok sayıdaki diğer ruhlar ve esas itibariyle kuşlar olmak üzere dünya düzlemini terkedebilenlerin geçtiği gibi, keza, denizlerin dibinde kaybolan balıklar da geçer. Ancak çağdaş bilgiler sayesinde bu evrensel yoldaki devamlı gidiş gelişin varlığının bilincine varabiliyoruz; aslında bu kavram eskiye dayanan tüm temsillerde mevcut bulunmaktadır. Çoğu kez, bu eksen, bunu temsil eden eşyaların çoğaltılması sonucunda daha iyi görülebilmektedir. Radlov üzerinde yedi kollu bir dal demetinin bittiği, arzın merkezinde yerleşik, demirden bir dağdan söz etmektedir (C.26, 2, sf.602). Birçok şaman törenleri sırsında, yapay bir yol inşa edilmektedir. Bazen, çadır önünde yedi dallı bir kayın ağacı veya, büyük merkezi bir kayın ağacının etrafında yedi ufak kayın ağacı dikilmektedir (Q.68, sf.332). Bazen de, boy sırasına göre dizilmiş yedi veya dokuz ağaç birbirine "göğün yolu"nu temsil eden ince bir iple bağlanmakta (aynı yer, sf.335, 362) veyahut bir bezle birbirine bağlı, üzerlerine dokuz kertik çizilmiş dokuz karaçam bulunmaktadır (aynı yer, sf.361). Burada, bahis konusu iplerle, müslüman Orta Doğu ülkelerinde bazı şii mezarlarında bulunan özellikle çocuklara ait mezarlarda başın bulunduğu taşdan ayağın bulunduğu taşa kadar giden çok renkli bezlerle yapılan bezenmeler arasındaki yakın ilişkiye işaret etmem gerekiyor. Bunun anlamı bazen bilinmemekte veya açıklanmak istenmemektedir, fakat bunun saf ve temiz ruhların cennete gitmek için takip edecekleri yolu temsil ettiği bana çok kez söylenmiştir (R.24, sf.345). Aslında bu eksenler korkutucu bir varlığın, sadece kuşların en güzeli olarak değil, fakat göklerde en yüksekten uçabilen ve daha ileride Allahın habercisi, belki de Tanrının yeryüzüne inmiş şekli olarak bulacağımız, kartalın koruması altında bulunmaktadır. *Irk Bitig*'de, akdoğan, bir sandal ağacı üzerinde oturmakta (IV sayılı paragraf) *Er-Töştük*'le ise, büyük kartal bir kavak ağacında yuva yapmaktadır (C.9, sf.226 vd.). Bir ağacın üzerindeki ilahî kartal temasının

---

2 Yurt kelimesi, Türkçe'de "ülke", "yerleşim toprağı" anlamına gelmektedir. Ben burada Fransızca'da olağan olarak ifade ettiği anlamı alıyorum ve bu anlamda *yurt*, Kuzey Asyadaki göçebelerin tipik konutlarıdır (Çağdaş Türkiye Türkçesinde *altaşik* veya daha doğrusu, *alaciktan çadır* "eğik tahta parçalarından yapılmış çadır" anlamına gelmektedir). Günümüzde kabul edildiği anlamı ile *yurt* kelimesi, herhalde aşiret toprağı ile üzerinde inşa edilmiş binayı karıştırmış olan Ruslar vasıtasıyla Fransızca'ya geçmiştir. J.14, sf.76-77'de bunun açıklamasına bkz.

Hint-Avrupa folkloru kökenli olmasına rağmen (M.25, sf.441-442; N.44, sf.17, 39). Erzurum medresesindeki fevkalade güzel Selçuk freskleri ile, belki estetik olarak daha az önemli fakat aynı anlamı taşıyan diğer anıtlar üzerindeki heykellerin Türk-Moğol efsanesini yansıtması ihtimali çok yüksektir; genelde bunlarda bir palmiye ağacının doruğunda taht kurmuş iki başlı bir kartal görülmektedir (L.23, 64 sayılı resim).

Dünya, yuvarlak olmasına rağmen, yönleri vardır, ancak yönlendirme şekilleri zamanla değişmiştir (0.54; F.19; F.53). Çinlilerin deyişine göre, Tu-kiu'lerde, hükümdar devamlı olarak Doğu'ya dönmekte (I.21, sf.103) ve "çadırı doğuya karşı açılmaktaydı" (I.30, sf.122). Mezar taşlarının doğu yüzünde başlayan yazıtlarında, doğu'yu *ong* "önde"; batıyı, *kuri* "arkada" şeklinde tanımlamaları bu anlatımı desteklemektedir; onların "sağı" *beriye*, güneydir; "sol"u, *iriyi*, kuzeydir (M.1, E., satır 2, 4, 6, Ong.; *Suji*). *Bir müddet sonra, yönlendirme* daha ziyade güneye doğru yapılacaktır (G.29, sf.37, 119; G.36, sf.56; G.30, sf.132 vs). Kononov'un görüşüne göre bu değişikliğin, Kitanlar devrinde başlamış olması ve Moğolların yönetiminde resmi bir nitelik kazanmış olması gerekiyor (F.19, sf.167).

Kozmogoni (Evren-Doğum)

Eski Altay kozmogonileri hakkında çok yetersiz bilgilere sahip bulunuyoruz ve bu durumda, Türklerin ve Mogolların evrenin oluşumuna oldukça az ilgi duydukları sonucunu çıkarmamız gerektiği anlaşılmaktadır. Bir tek metin buna, önemli bir yazıtda "Orhon'un doğuşu" şeklinde adlandırılan ve kaynaklarda sıklıkla anılan birkaç cümle ile, değinmektedir. Bu satırlar, Köl Teğin ve Bilge Kağan'a ait iki yazıtın başlangıcını oluşturmaktadır: "Yukarıda Mavi Gök ve aşağıda Karanlık Dünya oluştuğu zaman, ikisi arasında İnsanın oğulları ("Kişi'nin oğulları") ortaya çıktı. İnsanın oğulları üzerinde, atalarım Bumin Kağan ile İstemi Kağan hüküm sürdüler" (M.1 ve 2, satır 1). Bu ifade belki bir hareket noktası olabilir, ancak zorunlu olarak yoktan varetme anlamına gelmez. R.Giraud'nun işaret ettiği gibi, kullanılan fiilin dönüşlü geçmiş olan şekli, kesin bir anlama varmayı mümkün kılmamaktadır (0.32, sf.107). Ayrıca, *Kil* fiili yaratma fikrini içermez ve ona bu anlamı vermek hatalı olur (örneğin, A.18, 1, sf.29). *Kil*, sadece "yapmak" anlamına gelir; nitekim bunu aynı metinlerde biraz daha ileride, gelecekteki insan nesilleri ile ilgili olarak şu şekilde buluyoruz: "Küçük kardeşler büyük kardeşlerine benzer olarak yapılmamışlardır; oğullar babalarına benzer şekilde yapılmamışlardır" (M.1, E., satır 5); Tonyukuk da: "Bizzat kendim, Çin İmparatorluğu zamanında yapıldım" (satır 1); Ongin'de: "Ben, Kapağan Kağan'ın imparatorluğu zamanında yapıldım" (Satır 4) denmektedir. Buna karşın, bugün "yaratmak" anlamına gelen fakat o zamanlarda "tertiplemek", "tesis etmek" anlamında kullanılmış olan *yarat fiili*, hükümdarı tanımlamak için olağan olarak kullanılan şu deyimde görülmektedir: *tengri yaratmış*, "Tengri (=Gök) tarafından tesis edilmiş" (örnek, M.2, E., satır 1).

İnsan, Tu-kiu çağlarıyla Moğol çağları arasında bir düşünce evriminin meydana gelmiş olduğunu düşünmeye kuvvetle eğilimi duyuyor. Zira bu çağların ilkinde yüce varlık Allah hiçbir zaman sonsuz olarak tanımlanmamakta, halbuki yukarıda belirtilen ikinci çağda ise Allah her zaman sonsuz, ebedi olarak düşü-

nülmektedir. Yine de şu hususa işaret etmek lazım gelir ki, sonsuzluk kavramı (başlangıcı veya sonu olmayan?) VIII. yüzyılda Türkler tarafından bilinmekteydi ve Türkler bunu, *bengü taş* yani "sonsuz taş" olarak görmekteydiler. Tanrının değil de yalnızca taşın sonsuz olması şaşılacak bir şey olurdu.

Daha yakın bir zamanda oluşan kozmogonilerin yabancı dinler tarafından etkilenmesi; kadına verilen *Aywa* isminin de kanıtladığı gibi, Musevi-Hıristiyan dini tarafından etkilenmiş olması bizi büyük yerel yaratıcı efsanelerin olmadığını düşünmeye sevketmekt'edir. *Aywa* isminden "Orhon'un doğuş"undan sonra, insanların doğuşu ile ilgili olduğu sanılan en eski hikayede bahsedilmektedir (IX-XIV. yüzyıl, sf.187'ye bkz.). Kara Dağ'ın (*Kara Tag*) bir mağarası sular altında kalmış ve bir çukur çamur ile dolmuş. Sıcağın etkisi ile, çamur kurumuş ve ilk insan, *Ay Ata*'yı "Ayın Babasını" yaratmıştır. Kırk yıl sonra yeni bir taşkın, karısı *Ay-wa*'nın doğuşunu sağlamıştır (H.5, sf.198-199). Bu hikâyenin değişik birkaç şekli, bunun eskiliğini ve yaygınlığını göstermektedir. Budaunî, Hindistan'da bir Türk hükümdarının ay tutulması sırasında doğmuş olduğunu ve bu yüzden kendisine "Ay Işını" ismini verildiğini anlatmaktadır (H.41, sf. 587). Bir Kıpçak geleneğine göre ilk erkek *Ay Atam*'ın "Ay Babam"ın aslı güneş tarafından ısıtılan bir kil parçasıdır (C.1, 2, sf.18): herhalde bunun Kara Dağ anlatımının aynısı olması lazım. Bunların arasında Altay menşeli olanların hangileri olduğunu tesbit etmek gerekir. Altay kökenli olanlar ilk bakışta, mağara, su, güneş ısısı, erkil ay ve onun rolü olarak gözükmektedir.

Karmaşık kozmogoniler çok daha sonraları ortaya çıkmışlar ve hemen hepsi yaratılışla ilgili nitelikte olmuşlardır. Bunların arasında en tanınmışı Radlov tarafından Altaylardan aktarılmıştır: "Gök ve Yer olmadan evvel herşey su idi. Yeryüzü mevcut değildi. Gök mevcut değildi. O zaman, tanrıların en yükseği, hertürlü varlığın başlangıcı, insan ırkının babası ve anası, Tengere Kaire Han, başlangıçta kendine benzeyen bir varlık yaratmış ve ona *Kişi* (insan) ismini vermiş" (M.55, 2, sf.3. Diğer kozmogoniler için bkz. P.24, sf.76 vd.; M.6, sf.119; M.14, sf.13). Aslında *Kişi* ismi insanı yanlış bir değerlendirmeye sevketmemelidir: Zira hikaye açıkça Hıristiyan etkisi altındadır ve de Türklerin eski dini ile uzaktan bir ilinti içindedir. Diğer çağdaş efsaneler de, evrenin yaratılışı konusunda, düşünüleceği gibi, kozmografik görüşü yansıtmaktadır. Bu nedenle, efsaneler herhalde çok daha eski döneme ait olarak görünmektedir. Dolayısile bunların yedi ve dokuz sayıları etrafında düzenlenmiş oldukları belirlenmekte ve bunun İncil'de ortaya konmuş olan haftâ ile ilgili olması ihtimali görülmemektedir (Q.68, sf.87; C.26, 1, sf.177). Anadolu'daki Türk kozmogonilerine gelince, bunların kuvvetle müslümanlık etkisi altında olmalarına rağmen belki bazılarında birkaç eski temsil kalmış olabilir. İstanbul'da, Allah'ın melek Cebrail'i dünyaya insanı yaratmak için bir avuç toprak keseği (çamur) almaya yolladığı anlatılmaktadır. İnsan'ın günah işleyip cehennemde yanacağını bildiğinden dünya, meleğe görevinden vazgeçmesi için yalvardı. Bu hikayenin Anadolu'daki daha ayrıntılı bir şeklinde, Allah'ın hümüsü almayı reddeden İsrafil, Mihail ve Cebrail adındaki başmeleklerini sırasıyla gönderdiğinden bahsetmektedir. Sonuçta ölüm meleği olan Azrail, dünyanın gözyaşlarına duyarsız kalmış ve insan yaratılmıştır. Alevi-Bektaşilerde Allah'ın ilk önceleri yeşil renkte bir okyanus yarattığına ve bundan kıymetli bir taşın çıktığına inanılmaktadır. Allah bunu iki parçaya bölmüş, bu parçalardan biri Hazreti Muhammedin yeşil ışığı, diğeri ise Hazreti Ali'nin beyaz

ışığı olmuştur. Sonradan da bir melek yaratmıştır (Q.15, sf.71; Q.59, sf.159-161; Q.12, sf.114, 130. Ayrıca bkz. M.14, sf.13).

Türk ve Moğolların yaratılışla ilgili inançlarını aktaran batılı kaynaklar hakkında bazen kuşku duymak yerinde olur. Yazıtların sadece dünyanın oluşmasından bahsettiği çağlarda, Theophylactus şunları yazıyordu: "Gök ve Dünyanın yaratıcısına Allah diyorlar" (I.6, sf.248) ve de Gürcü Azizi Abo'nun hayat hikayesinde, 780 yıllarına doğru Hazarlardan bahsederken şunlar yazılmaktadır: "Allahı yaratıcı olarak bilmelerine rağmen dinleri yoktur" (0.90, sf.153). Bunun aksine, İbni Fadlan Volga Bulgarlarının kendi üzerlerinde taşıdıkları yapay cinsel organın, kendilerinin tek yaratıcısı olduğuna inandıklarını iddia etmektedir (H.44, sf.36; H.10, sf.39. Ayrıca bkz. H.38, sf.130-131).

Türkler ve Moğolların tek tanrılı dinlerle yakın temas içine girdikleri zaman ve ayrıca dini tartışmalara da meraklı olmaları dolayısıyla kendilerine sorulan soruları yaradılışı herhalde Gök'e bağlayarak cevaplandırmak zorunda kaldılar. Bununla beraber, daha X. yüzyılda Makdisî'nin belirttiğine göre, bu Gök ile Baliğ Bayat yani "Yüce zengin" veya "Yüce yaşlı" olarak tanımladıkları göksel yaratıcı tanrı arasında belirli bir ayırım yapıyorlardı (H.29, 1, sf.57). Sonuçta, Gök'ten hayalî bir tanrı yapmak şeklinde belirlenecek olan bu ayırım, bildiğim kadarıyla eski çağlarda hiçbir zaman söz konusu olmamasına karşın, günümüzde ve de XVII. yüzyıldan beri geçerli olmaktadır (J.24, 2, sf.20). En azından Moğol İmparatorluğu zamanında geçerli olmak üzere, Monte Croce'li Ricold (G.25, sf.276) ile Paris'li Matthieu (G.22, 4, sf.388) görüşbirliği içinde, fatihlerin "yaratıcı Allah"ından bahsetmişlerdir. Bar Hebreus, Cengiz Han'ın aşağıdaki duasını aktarırken: "Ey Sahip ve dünyanın yaratıcısı..." (G.3, sf.357) demekte, Joinville de aşağıdaki yakarışını aktarmaktadır: "Gök ve Dünyayı Yaratan adına yemin ediniz!" (G.19, sf.170).

Dünyanın Sonu

Şimdiye kadar kıyametin herhangi bir tarifine rastlamadım, sadece kesin bir nihai son anlamına yorumlanmaması gerekecek şekilde, dünyanın muhtemel yokoluşuna atıf yapan birkaç değinmeye rastlamış bulunmaktayım. Bundan, Türklerin ve Moğolların dünyanın yokoluşu, kıyametle, kozmogoniye (evrendoğum) oranla daha az ilgilendikleri sonucunu çıkarmak gerekir. Bu konuda en zengin bilgi yine Orhun yazıtlarında görülmektedir: "Yukarıdaki Gök aşağıya yıkılmadıkça ve de aşağıdaki Dünya yok olmadıkça, ey Türk halkı kim senin imparatorluğunu ve de kurumlarını yok edebilirdi?" (M.1, E, satır 22; M.2, E, satır 18). Tuba'daki Kırgız yazıtında aşağıdaki çaresizlik haykırışı okunmaktadır: "Benim Gök'üm, bizim üzerimize yıkıl!" (Tuba II, satır 2). Göğün aşağıya doğru yıkılması (*bas-*) ve dünyanın yokolması (*talin -*) temsili uzun süre geçerli olmuş ve bu temsile, islamî bir çerçeve içinde tekrar rastlanmaktadır; nitekim en azından bu sonuncu anlayış içinde, *Kitab-ı Dede Korkut*'da mevcuttur. Sık sık (Göğü destekleyen) dağın (*yıkıl*) devrilmesinden (C.13, sf.150, 170, 227) ve de yerin yarılmasından (*obril-*) (aynı yer, saf.91) söz edilmektedir. Tu-kiu'lerde felaketlerin Gök ile Yeryüzü arasındaki karmaşalardan meydana gelebileceğini gördük. Aynı şey, bu olayı aşağıdaki şekilde ifade eden Moğollar için de geçelidir: "Yıldızlı Gök kendi etrafında dönüyordu; kabuklu dünya dönüyor ve tekrar ters

dönüyordu" (MGT. paragraf 254). Burada konu ile ilgili çalışmasını izlediğim P.Mostaert, bu olayların ölümcül sonuçlarını (kavgalar, karışıklıklar, yağmalamalar) isabetli şekilde görmüş ancak herhalde yanlış bir değerlendirme sonucu bütün bunlara bir yokolma (kıyamet) anlamı vermekten kaçınmıştır (D.19).

Türk-Moğol dünyasının çağdaş geleneklerindeki hiçbir şey, bu konu ile ilgili olarak ilginç değildir. Büyük dinlerin her tarafta, bir yandan Buda ve Hıristiyan dininin (Q.68, sf.92-100) diğer yandan İslamiyetin kendi inançlarını kabul ettirmeye çalıştıkları görünmektedir. Bu dinlerden ilk ikisi, anımsatılmaya gerek olmayacak kadar iyi tanınmaktadır. Ancak Türk Müslüman metinlerinde geleneksel anlamda varolabilen birkaç ibarenin burada zikredilmesi gerekli olabilir: Gök parçalanacak, dağlar yıkılacak, nehirler ve denizler çekilecek, güneş ve ay kararacak, yıldızlar düşecek... (M.14, sf.24 vd.).

Gök

Çin kökenli *Çeng-li* ve *teng-nin-li* (üç hecelik bir Türk kelimesini hatırlatmaktadır)'nin çevri yazılarında, *tengri* ismi, bildiğimiz en eski Türk-Moğol kelimesidir. Bu kelime, iki bin yılın bütün zor sınavlarını yaşayıp bütün olaylarına maruz kalmış ve Hiung-nu devrinden günümüze kadar göreli olarak sabit kalmak suretiyle günümüzde Arapça Allah kelimesinin yerini tutmak üzere, Cumhuriyet Türkiyesinde (*tanrı* şeklinde) tekrar kullanılmaya başlanmıştır. Bu kelimenin uğradığı bazı değişimlere rağmen, en aşırı sapmalarında dahi, örneğin Yakut dilindeki *tanara* (daha önce E.29, sf.90'da belirtilmişti; ayrıca bkz. E.21), Kazan tatarlarındaki *teri* (E.23, sf.1065), Soyon'daki *ter* (aynı, sf.1060), Çuvaş dilindeki *tura, tora* (E.29, sf.169) gibi farklı şekillerinde de kolaylıkla anlaşılması mümkün olmaktadır. Mogolca'da *tenggreri* şeklinde ortaya çıkmaktadır. Türklerin ve Moğolların bağlandıkları bütün dinî sistemlerde yerini almaya (R.1, 1, sf.78-82) aday olan bu terim, bir yandan varlığı maddi şekliyle aşağıdaki şekilde ifade edilen göğü: "güneş göğün içindedir" (Barik III)[3]; "güneş ile ay her ikisi gökte parlarlar" (MGT paragraf 189); ve diğer yandan tüm Altayların Gök-Allah'ını tanımlamaktadır. Kuşkusuz burada yapmakta olduğumuz ayırımın, zorunlu olarak o zaman da yapılmış olduğu anlamına gelmez.

Tengri, Gök veya daha isabetli olarak Gök-Tanrı, Tu-kiu ve Uygur yazıtlarında ve de *Gizli Tarih*'te, başka bir deyimle arkalarında yazılı metinler bırakan imparatorluklarda, çok önemli bir yer tutar. İmparatorluk dönemleriyle ilgili olmayan ufak yazıtlarda adına daha ender olarak rastlanmaktadır. Çeşitli çalışmaların da desteklemiş olduğu gibi bu gözlemlerden yola çıkarak Tengri'nin herşeyden evvel bir imparatorluk tanrısı olduğu sonucu çıkarılabilir.

---

[3] L.Bazin tarafından önerilen düzeltmeye uygun olarak, burada daha yaygın olan Barlik yerine, Barik yazıyorum (A.1, 2, sf.192-211). Aynı şekilde, Begre yerine Begire, Ça-Köl yerine Ça-Xöl, Uyug Tarlig yerine Uyug Tarlag, Elegeş yerine Eleges vs. yazıp düzeltmek yerinde olacaktır.

Hükümdar, O'nun tarafından gönderilen[4], O'nun temsilcisi, O'nun benzeri veya O'nun gölgesi, belki de Çin örneğine göre, O'nun oğludur. Bu son sıfatı kullanan, sadece Çince transkripsiyonu ile *Şan-yu* diye bilinen ve de Juan,Juan'lardan itibaren yerine Kağan veya Han (*kan-*) (F.47) ünvanlarının taşındığı Hiung-nu'lar dışında, çok ender durumlarda hükümdar O'nun oğlu olmayı kendisine yakıştırmıştır. *T'sien Han şu*'ya göre, Hiung-nu'ların *şan-yu*'su... *çeng-li ku-tu şan-yu* şeklinde adlandırılır. Onların dillerinde, *şeng-li*, gök anlamına ve *ku-tu*, oğlu anlamına gelir" (0.91). Bu doğru mu? kuşku duyulabilir. Ancak, son zamanlarda bulunan Hülagu'nun bir mektubunda, kendisi Fransa Kralı Saint Louis'ye bunları söylemektedir: "Allah (Tengri), bizim atamız ve onun oğlu Cengiz Han'a hitap etmiştir" (D.16, sf.252) ve Simon de Saint-Quentin'de Kağan'ı aynı şekilde takdim etmektedir (G.34, sf.34, ayrıca, sf.88-89'a bak.). Buna karşın, O'nun oğlu olduklarını kabul ettiklerinde dahi, Gök-Tanrı'ya "baba" ismi Türkler ve de Moğollar tarafından yakın çağlara kadar hiç bir zaman verilmemiştir. Belki de tarihsel-kültürel okulun etkisi altında kalan bazı araştırmacılar (P.24, sf.22'ye bak.), aslında "saygı, sevgi ve itimat işareti olarak" verildiği sanılan bu sıfat üzerinde ısrar etmişlerdir (P.65, sf.329). Bildiğim kadariyle böyle bir adlandırma XVII. yüzyıldan ve *Altan Tobçi*'den evvel meydana çıkmamaktadır (D.1, sf.16. Bkz. D.20, sf.218).

İmparator kendisine "göksel" veya "ilahi" sıfatlarını yakıştırmayı tercih etmektedir. Tu-kiu'lerde bunu hükümdar şu şekilde belirtmektedir: "İlahî varlık Bilge Kağan'ı terketmeyin" (Ong. satır 11), hatta onların son hükümdarı da olağan olarak Tengri Kağan şeklinde adlandırılacaktır. Bu, manikeizmin kabul edilmesi sonucunda Göksel Kağan sıfatını vermelerinden önce (F.32; I.19), *tengrim kanim* "benim ilahî han'ım" teriminin nakarat şeklinde kullanıldığı Uygurlarda görülmektedir (Tar.25-28 sayılı satırların başı). Kağan O'nun koruması altında bulunduğunu hissetmektedir ve kendisine sonsuz itimadı vardır. Çok sonraları ortaya çıkan Sanang Saçen'den daha önceki dönemde (0.35, sf.424'de belirtilmiştir). Kağanı kurtarmak veya ona rehberlik etmek için O'nun tarafından gönderilen bazı işaretlere ve keramet bolluğuna rastlanmaktadır. Cengiz Han, Gök'ün yardımının kendi etrafında bulunan tüm kimseler üzerine ışınlarını saçtığına içtenlikle inanmaktadır. Kendisine çok sadık olan Celme'den bahsederken, "Herhalde, Tengri'nin kendisi, onu korumuş olmalıdır" şeklinde bir ifade kullanmaktadır (MGT. paragraf 145). Ünlü General Subutay'a şöyle seslenmektedir: "Benden uzakta olmak zorunda olmana rağmen seni, benim yanımda imişin gibi hissediyorum... Tabiatiyle yolda Tengri seni koruyacak ve yardımına koşacaktır" (0.109, sf.60). Halefleri de onun bu inancını aynen devam ettirmişlerdir: "Daha önce açıklanmış olan Tanrı kelamını size sunarken, yaşayan Allah'ın bize vermiş olduğu görevi, gücümüzün bizzat *Mengü Tengri* (=Sonsuz Gök) tarafından bize verilmesine olan inancımızın kesinliği kadar kesinlikle, yerine getirdiğimizi size bildirmek isteriz. Ancak, beyhude yere bunları yazmış olduğumuz şeklindeki bir söylentinin etrafta dolaşmaması için, görevimizin veya daha doğru-

---

[4] Belki de, açık seçik bir şekilde, Uyug Tarlag yazıtında 2. satırda okunmaktadır: "Tengri tarafından halkıma gönderildim". Bu anlam yeterince açık değildir ve keza şunu anlamak da mümkün olmaktadır: "Kutsal ülkem tarafından gönderildim" (A.2). Ülke, Ça-Xöl II, satır 3'te ve Ça-Xöl IV satır 3'te muhakkak ki kutsal (*tengri elim*) olarak tanımlanmaktadır. Aynı yazıtlarda, *elim* "ülkemi"i sıfatsız olarak bulmaktayız: bu farkın bir nedeni olmalı, ancak ben bu nedeni çıkaramıyorum.

su, yaşayan Allah tarafından bize verilmiş olan görevin gerçek olduğunu ve yakın zamanda bunu kabul etmemiş olanların başına gelen sayısız felaketi aşağıda kısaca anlatmaktayız" (D.16, sf.253).

Taç giymemiş olsa dahi bir prens, sadece kendi varlığı sayesinde kendi tebasının hayatını kurtarır: "Köl Tegin olmasaydı, birçok Türk ölmüş olacaktı" (M.1, N., satır 10). Esasen, ilahi irade olmadan hükümdarlar mevcut olamaz. Gerçekte hükümdarlar "O'na benzer" "O'ndan gelmektedirler" ve de "O'nun tarafından" hükümdar tayin edilmektedirler" (M.2, E., satır 1; M.1, S., satır 1). Aslında kök efsaneye göre, İsbara Kağan'ın Çin imparatoruna söylediği gibi, hakikaten Gök'ten doğmuş olduklarını göreceğiz (H.4, sf.211-212). Kağan'ı tahta oturtan Gök'tür: "İmparatorluğu bize veren Tengri'nin bizzat kendisi beni de Kağan olarak atamaktadır" (M.1 ve 2, E., satır 21-25). Halka da şöyle seslenmektedir: "Sana bir han verdim" (Ton. satır 2). O, sonsuz Gök'ün kudreti sayesinde han olmutur" (O.35, sf.182'de belirtilmiştir). Daha önceleri Çin belgeleri, Hiung'nu'ların krallarını "Allahın iradesiyle milletin yöneticisi büyük *şan-yu*" olarak" tanımlamak suretiyle, benzer görüşleri nakletmektedirler (I.38, sf.415).

Elimizdeki kaynak metinlerin bunun tamamile tersi izlenimi verişi bunların iyice okunmamış olmasından kaynaklanmaktadır (O.32, sf.108). Tonyukuk: "Bizzat kendim onu Kağan olarak kutsadım" (satır 6) derken, hem dinsiz bir kişi olarak konuşmamakta hem de Gök'ün arzu etmediği bir fiili yapmış olmamaktadır. Kendisinin de itiraf ettiği ve daha ileride göreceğimiz gibi, insan erdeminden çok daha fazla bir evrensel bütünlük olan, "Tengri'nin kendisine verdiği bilgelik sayesinde" hareket edebilmiştir. Esasen Tonyukuk başlığında gerçek bir ilahî damga olan iki başlı kartalı taşımaktadır (K.47, sf.40 vd.). Burada ve diğer durumlarda prensin taç giymesinde insanın müdahalesi ancak yüzeysel bir anlam taşımaktadır. Hükümdarların önemli görevlere seçtikleri kimseleri atadıkları çok iyi bilinmektedir. Buna rağmen bu kişiler kendilerinin doğrudan Allah tarafından atandıklarını söyleyebilmektedirler: "Tengri'nin buyruğu ile... tarduş halkının *şad*'ı oldum" (M.1, E., satır 17).

Yeryüzünde herşey iyi gittiği ve evrensel ahenk hüküm sürdüğü müddetçe, ilahî kudretle donatılmış olan kağan yeterli olmaktadır. Bu durumlarda Tengri müdahale etmeye gerek duymaz veya çok ender durumlarda müdahale eder. Örneğin "çok az sayıda olmanıza rağmen hiç kimsenin korkmaması" için cesareti arttırır (Ton. 40-41 sayılı satırlar).

Ve de tarih, felsefeyi doğrulamaktadır: İmparatorluğun mevcut olmaması halinde, aşiretlerin de dağılmış olduğu dönemlerde bir zamanlar o denli güçlü olan Tengri ortadan kaybolmaya yüz tutar ve halka daha yakın, daha alt düzeydeki ilahî kudretlere yerini bırakır veya parçalara ayrılarak, çok sayıda tengri'ye bölünmeye başlar.

İmparatorluk Allahı Tengri, çok doğal olarak, imparatorluk döneminde, başka hiçbir dönemde elde edemiyeceği şekilde ulusal Allah hüviyetini elde eder. Prens ile Gök arasındaki ilişkiler, her insanla Gök arasında doğrudan ilişkiler kuruluncaya kadar genişler. Belki de mistik bir yönelimle okur-yazar bir Türk onu *tengrim* "Allahım" şeklinde adlandıracaktır. (Hoytu Tamir, VIII). Aslında manikeizmde geçerli olan bu ifade burada, manikeizmle ilgili görünmemekte ve *Kitab-ı Dede Korkut*'da da geniş olarak ele alınmaktadır. Bir diğer Türk, kendisini,

Abd Allah şeklindeki islamî inancın oralara erişmiş olmasının hiçbir şekilde düşünülemiyeceği bölgelerde kendisini "onun esiri" yani *kul* olarak tanımlayacaktır (Gülbeltchim A.18, 2, sf.163). Daha genel olarak, Tu-kiu halkı onu *Türük Tengrisi* "Türklerin Tengrisi" şeklinde adlandırmaktadır (M.1, E., satır 10). Yeryüzünün merkezinde, dolayısıyla, O'nun doruğu altında yerleşik bulunduğu anımsanmaktadır: ona sahip olma fikri evrensel niteliktedir. Kağan, O'nun kendi halkının insanları lehinde müdahalede bulunduğunu bilmekte ve bunu şu şekilde tekrar etmektedir: "Türk halkının ismi ve ünü kaybolmaması için, imparatorluğu veren Tengri'nin ve aynı Tengrinin bizzat kendisi beni Kağan olarak tahta geçirmektedir" (M.1, ve 2, E., satır 26).

Tengri aynı zamanda tüm insanların Allahı ve yegâne Allahıdır. Yeryüzünün tamamını ve dahi O'nun oturmadığı, dünyanın dört bir köşesinde bulunan düşmanları kapsar. Kendisi, onları kendisine bağlar. Bir Türk halk şarkısı, dağların zirvesinde yaşayan ve tüm dünyayı örtmek için kanatlarını gerdiğinde Gök'ün temsili olan görkemli kartaldan bahsederken onun bu hatırasını canlı tutmaktadır (M.12, sf.193 vd.; N.44, sf.26).

Türklerin ve Moğolların, kendi eski "paganizm"lerinde, dinî bir savaş hayal etmemiş olmalarına rağmen, onların yüce Tanrısı bir savaşçı olmuş ve Vladimirtsov'un Cengiz Han ile ilgili olarak belirttiği gibi onlar savaşa adeta dinsel bir nitelik vermişlerdir (0.109, sf.76). Kağana yapılan başkaldırılar ve ona karşı işlenen suçlar Allah'a yapılan başkaldırılar ve günahlardır. Tengri'nin ve onun Kağanı'nın kutsal savaşı temelinde doğmatik değildir. Bu savaş sadece bozkırların anarşisine karşı, küçük beyliklere karşı, totemizme karşı ve daha da önemlisi, çok tanrılı görüşün zorunlu kıldığı yetki çokluğuna karşı yönelikti. Aslında birliğe ve evrensel sulha karşı duyulan derin arzunun gereğini yerine getirmeye dönüktü. Milattan önce 174 yılında, Hiung-nu'ların *şan-yu*'su olan Mei-tei'den beri, "ancak Gök'ün inayeti iledir ki *Yue-çe*'ler ve komşu yirmi altı ufak kabile boyunduruk altına alınabilmişlerdir" (I.35, 1, sf.413). Tu-kiu'lerin yorgun ordusu artık savaşmak istemediği vakit, Tengri ona "baskı yapmaktadır" (Ton, satır 38). Ancak "Tengri'nin güç vermesi" ile "babam Kağan'ın askerleri kurtlar gibi, düşmanları koyunlar gibi olmaktadır"(M.1., E., satır 15). Cengiz Han, ancak "Sonsuz Tengri'nin yardımı ve koruması ile Karayitleri yenmiş ve yüce makama ulaşmıştır" (0.35, sf.181-182). Diğer bir yerde *Gizli Tarih*, Moğolların, "Tengri'nin koruması ile" düşmanları yağmaladıktan sonra ne yapacaklarını belirtmektedir (MGT. paragraf 179). İran Moğollarının mektuplarında şunları okumaktayız: "Göğe yalvararaktan, Büyük Eseri (=Mısıra karşı yapılan savaş), çabalarımızın ana amacı haline getireceğiz... Siz de, Göğe yalvarmak suretiyle, askerlerinizi hazırlayınız" (D.21). Akanç'lı Grigor, onlara şunları söyletmektedir: "Toprağı almamız, düzeni tesis etmemiz ve *Yasak* (ana kanun)'ı koymamız Allahın iradesidir"(G.5, sf.301). Hülagû, Allahın, Büyük Şaman'ın aracılığı ile Cengiz Hana şunları söylediğini beyan etmektedir: "seni sökesin, yenesin, yok edesin ve imha edesin, inşa edesin ve ekesin diye halkların ve krallıkların başına getirdim" (D.16, sf.253); ve diğer bir yerde şunları söylemektedir: "Savaşta, herkesin gözü önünde bu adamı, Sonsuz Güç Sahibi Allahın gücü (*virtus*) ile yendik" (aynı yer, sf.256). Guyuk'un orijinali arapça olan mektubun latincesi, Moğolların ve hakanlarının evrensel hükümdarlığı konusundaki iddiasını, *omnium hominum imparator* (D.16, sf.11) şeklinde, üç kelime ile özetlemektedir.

Bununla beraber, Tengri, ancak çok nadir olarak, han olarak adlandırılacaktır. Bu ifadeyi yalnızca Ongin'in yazıtında (S.satır 12, A.6'daki yazıya bak.) ve de Ulan Bator yazıtında (A.18, 2, satır 3, sf.161) bulabilmekteyim. ancak çok sonraları, oldukça yaygın bir şekilde kullanılabilecektir. Yine de bu, bir *deus otiosus* haline gelen Göğün bizzat kendisinden ziyade temel göksel tanrısallığa bağlanacaktır: "Tengere Kaira Kan belki de bunların arasında en ünlü olanıdır.

Diğer dinlerin yandaşları ile yaptıkları dinsel tartışmalarda, Türkler ve Moğollar, Allahın bütün insanlar için aynı olduğunu ve buna gerçekten inandıklarını boşuna tekrar edeceklerdir. Bu düşünceyi her ne kadar açıkça Moğol döneminde görüyorsak da, birçok veri bunun yeni bir şey olmadığını kanıtlamaktadır. Batılılara yazmış oldukları mektuplarda, Moğollar, kendi tek tanrılıklarını oldukça açık bir ifade ile ortaya koymaktadırlar. Saint Louis'ye hitab ettiği yazıda, Hülagu, Allahın kendi öz ifadesini aktarmaktadır: *ego sum Deus... solus* (D.16, sf.252). Argun tarafından Papa Nikola IV'e 1290 yılında gönderilmiş olan mektup kendilerinin hoşgörülü tutumları üzerinde ısrar etmekte ve ayrıca, Tengri'nin evrensel değerine de işaret etmektedir: "Mesih'in dini Göğü seviyor ve bu din gerçektir... Hıristiyan dinine giren kimseler, Ebedî Gök'ün dinine ve buyruklarına karşı gelmemektedir. Yalnızca Göğe dua edildiği takdirde ve gereği gibi düşünülürse, Hıristiyan imiş gibi hareket edilmiş sayılmaz mı?" (D.3, D.15). Hoşgörü fermanları diye adlandırılan Cengiz Han fermanları da aynı görüşlerin akislerini taşımaktadır: "Her ne dine bağlı olursa olsun, din adamları hükümdarın uzun yıllar yaşaması için Göğe yalvardıkları takdirde, vergi ödemekten muaf tutulacaklardır." Bunların en yetkin örneği belki de Cengiz Han'ın Çang Çuen'e vermiş olduğu aşağıdaki buyrultusudur: "Cengiz Han'ın iradesidir ki; bütün dini binalarda ve düzenin (yani Taoizmin) uygulandığı ve de tek başına yaşayan ilahi Kieu'ya tabi olan yerleşim mahallerinde, günlerini kutsal kitapları okumakla ve Göğü çağırmakla geçiren insanlar bulunur; bunlar, hükümdar için, onbin defa onbin yıl ömür temenni eden kişilerdir... İşte bu nedenle, büyük küçük bütün yükümlülüklerin ve vergilerin bu kişilere uygulanması zorunluluğunu yasaklıyorum" (D.3, sf.368). Möngke ve Rubruck arasında cereyan eden meşhur görüşme, sık sık gündeme getirilen aşağıdaki gerekçeyi öne sürmektedir: "Allah, ellerimize değişik parmaklar verdiği gibi, insanlara da muhtelif yollar gösterir" (G.35, sf.235-236) Karamzin, "Tatarlar"ın Rusları, kendi temsilcilerini kötü bir şekilde karşılamalarından dolayı kınayan aşağıdaki sözlerini nakletmektedir: "Allah, bütün uluslar için aynıdır. O, kavgamız hakkında karar verecektir" (N.19, 3, sf.286).

Paleo-Türk yazıtlarında, Gök iki sıfat kazanır. Gök, *üze* "yüksek"tir, ve *kök* "mavi", "mavimtrak"tır. Ayrıca, "güç" *küç* ve, dolayısıyla "kudret" *küçlüg* ile donatılmıştır, ancak bu kelime hiçbir zaman kullanılmamaktadır. Moğol çağında, Gök, özellikle *möngke* "sonsuz"dur. Bütün bunlar, yaklaşık olarak bir Gök Tanrının olağan nitelikleridir (P.22, sf.47-48).

Üze kelimesi, Tu-kiu'lerde daha yaygın şekilde kullanılmaktadır. Gerçek anlamı "üstte" olan yeri belirten bir deyimdir. "Orhon'un doğuşu"nu anlatan iki aynı metin Göğün yerini belirtmekle başlar: *üze kök tengri* "üstte mavi Gök (bulunmakta)" (M.1 ve 2, satır 1). Ancak evrensel konumunu tarif ederken, onun ululuğunu da aynı zamanda tanımlamaktadır; bunun kanıtı, Türkleri tehdit eden tehlikelerden bahseden bölümler bütün metinlerde bulunmasıdır: Yukarıda Tengri

alakadar olmadığı takdirde şu veya bu felaket gelecektir (örneğin, M.1 ve 21, E., satır 10; M.2, E., satır 35; Ong. satır 3; Uybat, satır 3). Aynı şekilde, *Gizli Tarih*, Göğün "yukarıda" *de'ere tenggeri* olduğunu hatırlatarak başlar (1 sayılı paragraf) ve Hulagu, Teb-Tenggeri'nin ağzından Allaha şunları söyletir: *in excelsis ego sum* (D.16, sf.253).

Kök ismine yazıtlarda daha ender rastlanmakta olup, bu isimle Orhon yazıtlarında ancak iki defa, Elegeş yazıtında ise bir kere karşılaşılmaktadır; buna karşın, çok sonra ortaya çıkan *Oğuzname*'de kök sık sık tekrarlanır. Aslında bu kelimenin çok yaygın bir şekilde kullanılmış olduğu kesindir, özellikle başta Osmanlı ve Koman dili olmak üzere birçok Türk lehçesinde göğün ismi olmuştur: *Codex Comanicus*'ta, *kök* kelimesi, latinceye *caelum* olarak ve tengri de *deus* olarak tercüme edilmektedir. *Kök* kelimesinin tam anlamı çok tartışılmıştır ve bunun, maviden ziyade gri renk demek olduğu kabul edilmektedir (B.16, sf.268). En azından, göğün o denli özel bir rengini hatırlatmaktadır ki, göğü adlandırmadan evvel, "göksel" anlamını kazanmıştır. Türkler, kendilerini *kök türük* olarak, Moğollar da *köke*(Köke Moğol) olarak adlandırmışlar; ve de ayrıca, gökle sıkı sıkıya bağımlı veya gökten kaynaklanan cisimlere mavi, *kök köke* demişlerdir. Daha yakın zamanlara kadar, büyük göksel Allah ile mavi renk arasındaki ilişki açıkça hissedilmektedir: Ülgen yolu Altay dağlarında mavi bir yoldur (Q.103, sf.93). *Kitab-ı Dede Korkut*'ta sık sık atıf yapıldığı üzere, Gök'ün "maviliği" ve onun "güzelliği" arasında bir ilişki kurmanın olanaksız olmadığını düşünüyorum, ayrıca bu ilintiyi Allah'ın olağan bir sıfatı olarak görmemekteyim (C.13, sf.75, 205; C.27, sf.163 vd.).

Moğollar, benzeri olmayan bir inatla, Göğün, *möngke* "ebedi" olduğunu tekrarlamaktadırlar. Bu sıfat *Gizli Tarih*'te ana motif olarak tekrar görünmekte ve ayrıca, daha yaygın olarak buyruklarda, kançılarya belgelerinde ve mektuplarda, daha eskiden *bengü* diye bilinmekte, Türkçe'de ise *mengü* şeklinde kullanılmaktadır. Bize birkaç satır içinde öğrettiği pek çok şey yanında, sonuçta dinler tarihi için temel bir belge olacak olan Hülagu'nun mektubuna ait latince metin, sistematik olarak *mengü tengri* ifadesinin latince tercümesini, Yaşayan Allah olarak vermektedir: *mengü tenggeri id est Dei Vivi* (D.16, sf.253). Bu aynı belgede, ilahi sonsuzluğun yaşayan insanlar üzerine intikal etme yeteneğine sahip olduğu görülmektedir: *Mengü tengri*'de, yani Sonsuz Yaşayan Allah'ta, sonsuza kadar mutluluk içinde yaşayın" (aynı yer, sf.259). Orta çağların ilk zamanlarındaki Türkler için, bunu ifade eden ancak *bengü/mengü* şeklinde ve yazıtlarda taşı belirten bir deyim vardır. Ancak böyle bu deyimin dinî metinlerde mevcut olmadığını görmekteyiz.

Türkçe *küç* ve *küçün* diye tanımlanan göksel kudret sıklıkla tekrarlanmakta ve Altay halkları için temel bir önemde olduğu izlenimini vermektedir. Latinlere aşağıdaki şekilde belirtilmiş olduğu gibi: "*Ego sum omnipotens Deus*" (D.16, sf.252), onu en güçlü kılması dolayısıyla, Allahın birinci ve sınırsız meziyetidir; bu inançla beslenen insanlar üzerine ışık saçmaktadır. Hiung-nu döneminden itibaren, onları korumayı amaç edindiğinde, "onları müthiş güçlü kılmaktadır" (I.35, 1, sf.413). Büyük fetihlere imkan sağlayan işte O'dur: Guyuk'ün Papa'ya hitab ettiği bir mektubunda,: "Allahın kudretiyle, güneşin doğuşundan batışına kadar olan bölgedeki bütün ülkeler bize nasip olmuştur" şeklinde yazmaktadır (D.24, 3, sf.19). Kendi başarılarını haklı göstermek için, Tu-kiu'ler "Zira Tengri

onlara gücü vermekte idi" şeklinde seslenmektedirler (M.I ve 2, satır 12). Ancak bu güce kısmen sahip olabilmekteydiler zira bazı hallerde şu şekilde yakarıyorlardı: "Eğer sonsuz Gök tarafından ilâve bir güç ve kudret ihsan edilebilseydi..." (MGT. paragraf 199) ve şu şekilde sevinebiliyorlardı: "Gök ve Yeryüzü benim güçlerimi arttırmakta ve beni korumaktaydı" (MGT paragraf 125).

Bu son alıntıda, Yeryüzü, Gökle ilişkili görülmekte ve O'nun gibi gücün sahibi ve dağıtıcısı şeklinde görünmektedir. Bu olgu, belirgin bir ayrıcalık değildir. Ayrıca metinde "Gök ve Yeryüzünden ek bir güç alaraktan" şeklinde bir ifade de yer almaktadır (MGT. paragraf 113). Diğer olumlu işler ve değişik hareketler için, nadir olarak belirlenen böyle bir ilişki, ileride tekrar ortaya çıkacaktır. Aslında bu ilişki, bizi hayrete düşürmekte ve halen dahi tam olarak izah edilememektedir. Altaylıların tam olarak dayanışma içinde olduklarını hissettikleri evrende, insana ayrıcalıklı bir yer vermeye engel olmak bakımından, ilahi *küç*'ün hayvanları da aynı ölçüde ilgilendirdiğini ilave etmemiz gerekir. *Irk Bitig*'de (paragraf XVII) yorgun bir at, yolunu, yiyeceğini, içeceğini *tengri küçinge*, "Tengri'nin kudretinde" bulmakta ve "ölümden kurtulmaktadır".

En eski Türk yazıtlarında, Gök'ün gücü, yeryüzünde belirdiği zaman yeteneklerle takviye olmaktadır: "Tengri'nin bana güç vermesi dolayısıyla" şeklindeki birinci cümleyi, şimdilik "mutlu ve şanslı olduğum için" şeklinde tercüme edebileceğimiz "ve de *kut* ile *ülüg*'e sahip olduğum için" şeklindeki bir ikinci cümle takip etmektedir (M.I.E., satır 29).

Bu ifade Moğollarda, biraz değişik olsa da, düzenli bir şekilde daima bulunmaktadır. Moğollar, "Sonsuz Gök'ün gücü ile" yani *möngke tengri-yin küçün-dür* ile etkilerini sürdürmektedirler ki bu ifade latinceye *per virtutem mengü tengri*" (D.16, sf.283) şeklinde çevrilebilir, ve de aynı zamanda, "hükümdarın yazgısı" yani Moğolca *su* aynı anlama gelmektedir. Bunu iyi bilen Çinliler aşağıdaki şekilde ifade etmektedirler: "Devamlı olarak kullandıkları deyime gelince, kaçınılmaz olarak şunu tekrarlamaktadırlar: desteğimizi sonsuz Göğün gücü ve hükümdarın yazgısı üzerine koyaraktan" (D.21, sf.486). Bu iki cümle, paralar (ancak bunlarda özel şeklinde bulunmaktadır, D.6), buyruklar, mektuplar, bütün resmi belgeler üzerinde en azından başlangıç formülü olarak ve de sıkça şekilde, metnin içinde muntazaman olarak kullanılmaktadır[5]. Bu başlangıç formülleri geniş bir şekilde incelenmiştir (D.13; D.21; D.24; D.26; D.8; F.20). İnsan ruhunu tetkik ettiğimizde bunun anlamını tasrih edebileceğiz. Şimdilik, *kut* ve *ülüg*'ün, tıpkı *su* gibi, yalnızca prenslere değil fakat bütün insanlara ve hayvanlara yönelik, Tengri'nin özel bir bağışı olduğunu belirtelim. *Ülüg*'ün, "şans"ın, *kut*'tan "mutluluk"tan ve daha sonraları ortaya çıkan *su*'dan oldukça ayrı bir şey olması kabildir.

Tüm belgeler, Tengri'nin aylak ve yüzeysel olmadığını kanıtlamakta birleşmektedirler. Fakat, gücünün aktarılma şekli de bunun iyi bir örneğini verdiği gibi, O'nun eylemi doğrudan olmaktan ziyade dolaylı olarak tecelli etmektedir.

---

[5] Aşağıdaki kaynaklar tam olmamakla beraber, yol gösterici niteliktedir: (D.26; D.29; D.5; D.6; D.24; D.21). En yakın zamanda yapılan inceleme Hülagu'nun Louis IX'a gönderdiği ve şimdiye kadar bilinmeyen bir mektubu üzerine Paul *Meyvaert* tarafından yapılan çalışmadır (D.16).

ancak O'ndan çıkan ve yayılan şey sürekli olarak herşeye müdahale etmektedir; özellikle O'nun gücünün büyük bir kısmı ile donatılmış olan hükümdar da ancak O'nunla uyum halinde hareket edebilir. Tengri'nin yaratıcı gücünün büyük bir ilgi uyandırmadığını daha evvelce belirtmiştim. Kaşgarî, en fazla O'nun "bitkileri büyütme" gücünü kabul etmektedir (B.10, 1, sf.225). Halbuki, gerektiği vakit, örneğin bozguna uğrayanlara tekrar cesaret vermek ve girişim ruhu aşılamak için, O, insanlar üzerinde etki (*bas* -) yapmaktadır (Ton. satır 38). Paleo-Türk yazıtlarındaki bu verilere benzer veriler diğer Moğol dönemi ve kuşkusuz Müslüman Türk dünyası dönemlerinde de görülmektedir. *Kitab-ı Dede Korkut*'ta rastlanan fiil, aynı *bas* - fiilidir: "Gerçek Allah, Sen bir kimse üzerinde baskı yaptığında, o kimse büyüyemez" (C.13, sf.205; C.31, sf.163); bununla beraber, burada Kur'an'ın bir yankısını da görmek mümkündür (III, 25).

O'nun buyruklarını, *yarlık*'larını ne şekilde verdiğine dair herhangi bir bilgi mevcut değildir. İlkel anlamı "ilke", "buyruk", "emir" olan (E.10) ve Kaşgari'nin bildiği (B.10, 3, sf.42) bu kelime, Moğolca'da (*jarlik*) "temel kanun" anlamını almakta (E.13, sf.VI) ve bu durumda hükümdarın buyrukları anlamına gelmekteydi; daha sonra müslümanlaşmış Türk edebiyatında "tanrının lütfu" şeklini almıştır. Anlamının bu son şekilde kabul edilmesinin etkisi altında, Paleo-Türk yazıtlarındaki *tengri yarlikkaduk üçün* ve *tengri yarlikkazu* ifadeleri, hatalı olarak, "gök ona destek olduğunda" veya "göğün lütfu olarak" şeklinde (A.24) çevrilmiştir. Bizim "ilahi bir buyruk olması yüzünden" şeklinde bir ifadeyi tercih etmemize rağmen, H.N.Orkun, bunu "Tengri'nin emri" şeklinde yorumlamak suretiyle gerçeğe daha fazla yaklaşmıştır. Burada *-dük üçün* şekillerinde (Fransızca'daki "çünkü" benzeri olduğu gibi) nedeni basit anlatımla belirtmek söz konusu değil; tam aksine fiil veya eşya üzerinde belirli etkisini gösteren bir müdahaleye işaret edilmesi söz konusudur. Türk yazıtlarında olduğu gibi, Moğol belgeleri de çoğu kez şu kelimeleri tanrısal emirlerinin önüne koymaktadır: "Sonsuz Tengri'nin emirleri şöyle ki...". "Sonsuz Tengri'nin emirleri Cengiz Hana verilmiş ve henüz size kadar ulaşmamıştır" (D.26); "Cengiz Han ile Han (Ögedey) her ikisi, onun dinlemesi için, ona Allahın emrini gönderdiler, ancak onlar Allahın emrine inanmadılar" (D.24, sf.19-20). "Sadece Allahın emri dışında, bir kimse nasıl olur da hiçbir şey yapamaz?" (aynı yer, sf.21). Şamanların, bazı hallerde bu emirlerin aktarıcısı olmaları da muhtemeldir, nitekim en azından Kököçü, bunun bir kanıtını vermektedir. Günümüzde de sıklıkla bu aktarıcılık görevini yerine getiriyorlar. Fakat Allah bunların aracılığından vazgeçebilirdi, nitekim Tu-kiu çağında hiç kuşkusuz bu aracıları kullanmıyor ve doğrudan hükümdarlara hitab ediyordu. Bunların O'nu kabul ettiklerinde: "yukarıda Gök ile birlikte oluyorlar, aşağıda ise halkın ümitlerine tercüman oluyorlardı" (I.21, sf.53); aslında burada yine her iki evrensel bölgenin iyi uyum halinde bulunması söz konusudur. Bunun yanında onlar en ufak şeylerle ilgilenebilirlerdi ve eski metinlerin ortaya koyduğu gibi bunları rüya şeklinde de aktarılabilirlerdi: "Eşi İbağa'nın yanında istirahat ettiği bir gece, Cengiz Han'ın uykusu bir kâbusla kesildi. Uyandığıda, genç kadına ondan her zaman memnun kalmış olduğunu, fakat şimdi rüyada Tengri, onu başkasına terketmesini emrettiğini bildirdi" (MGT paragraf 208).

Tanrısal müdahalenin özellikle pisikolojik nitelikte olması keyfiyeti, eski dönemlerde dahi Tanrının ayrıca habercilerinin mevcut olmasına mani değildir. Tanrı habercilerinin özerk kişiler mi oldukları, yoksa ilahi işaretler şeklinde mi

belirlendiklerini anlamak zordur. Bazen bunların, uyku sırasında gelen belirsiz şekilli ruhlar olarak tanımlanmasıyla yetinilmektedir. XIII. asırda, bunlardan biri, bir Yuçen başbuğunun başını kaldırmakta ve bu şef uyanaraktan adamlarını çağırmakta ve onlara şunları söylemektedir: "bir ruh beni ileri: diyerek itmektedir" (I.35, 3, sf.1883). Ancak, hemen hemen her zaman, hatırası canlı tutulan bir kişi gibi haberci özel bir yapıya sahiptir. Hernekadar o Gök-Tanrının kendisi gibi değildir; fakat birçok hatlarının göksel olduğu, Gök-tanrının eserinin meyvesi olan ilahi bir kişi olarak tasavvur edilmektedir. *Gizli Tarih*'in hikâye ettiği şekilde (21 sayılı paragraf); hayvan şeklinin temel öğe olması nedeniyle tercihen bir kartal görünümüne giren ve rüyada beliren yırtıcı inek misalinde olduğu gibi, zoomorf yani hayvan biçimindedir. Daha önceden kazı bulgularının da tanıklık ettiği üzere (Ordos'daki bronz heykeller), ister tek kafalı veya ister çift kafalı olsun, onun meziyetlerine sahip olan kişileri özellikle metheden *Kitab-ı Dede Korkut*'un da belirttiği gibi (C.13, sf.192), kartal Tengri'ye yakındır. Bununla birlikte yabancı gözlemciler, onu hemen hemen yalnızca bir melek şeklinde değerlendirmişlerdir. Akanç'lı Grigor, Moğolların temel kanunu, *Yasak*'ı kabul etmelerini hikaye ederken, işte bu melek tanımını yapmaktadır. "Allahın emriyle, altın tüylü büyük bir kartal şeklinde bir melek belirdi ve bizzat kendi dileriyle ismi Cengiz olan şeflerile konuştu. Cengiz, kartal görünüşü altındaki meleğin önünde, bir yay atışı uzaklığındaki bir mesafede durdu. O zaman, melek kendisine Allahın emirlerini söyledi. Bunlar halkına emrettiği ve ismine *Yasak* dedikleri emirlerdir" (G.5, sf.291). Grigor'un eserini yayınlıyanların da işaret ettiği gibi, diğer herhangi bir kaynağın, bu vesile ile böyle bir meleğin varlığından bahsetmemesine rağmen (G.5, sf.384), bu bilginin hemen reddedilmemesi gerekir, zira kartalı ilahların habercisi olarak takdim eden çok sayıda çağdaş anlatı bulunmaktadır (Q.106, sf.64; Q.68, sf.465-466; Q.135, sf.130, 141, 144 vs). Kartalı belirleyen işaretler Moğolistanın Türk prenslerinde var olduğu gibi (Tonyukuk'un başlığı), müslüman çağındaki Türk prenslerinde de mevcuttur [al-sultani unvanı, seramik tasvirler ve de Selçuklu taşlarında göğüsleri üzerinde yazılı bulunmaktadır (L.19, resim 6).]

Bu emir taşıyıcıları, bütün diğerleri meyanında, sık sık rastladığımız Göğün tüm temsilcilerinin yalnızca aracılarıdır: dolu danesi, kuşlar, mavi kurtlar, ışık hüzmeleri, göz kamaştırıcı kızlar, kısaca Gökten inen veya Gökten indiği düşünülen herşeydir. *Oğuzname*, bunların birini anlatmaktadır: mavi bir ışık belirdi (nur inmesi) ve onun ortasında "ancak ilahî menşeli olabilecek derecede güzel" bir kız göründü (VI-X sayılı paragraf).

Tengri'nin tanıdığı anlaşılan tek ceza ölümdür. Onu etkileyen cürümler, kuşkusuz onun tekliğini veya çokluğunu ilgilendirdiği oranda bazen az sayıda bazen çok sayıda görünmektedir. Kendi tekliği içinde Tengri, evrensel düzeni tehlikeye atan herşeye karşı; kendisini takip etmeyi reddetme, yasal hükümdara karşı isyan (Ton. satır 3), düşmana başeğme ve bu düşman için kendi halkına karşı koyma konusunda duyarlıdır. Bu takdirde, sert olarak bir ceza hükmeder: "Öl!" (Çinlilere) boyun eğdiğinden dolayı Tengri şunu iletti: "Öl! Türk halkı öldü, imha oldu, yok oldu" (aynı yer) Giraud'nun da ifade ettiği gibi, ölümün kollektif olarak sorumluluğu kabul edilen bütün bir halkı cezalandırdığını belirtmek gerekir; "aslında kabile zihniyeti çerçevesi içinde, buna hayret etmemek lazımdır" (0.32, sf.109). Yenilgi, Allahın sevgisizliğinin bir sonucudur: "Gök tarafından sevilmiyoruz" (MGT. paragraf 143) der yenilenler. Kısırlık da öyledir; ancak, büyük bir

anormallik gibi addedildiğinden, en azından *Kitab-ı Dede Korkut*'ta, bir suç işleme fiilinin sonucu olarak meydana geldiği kabul edilmektedir (C.13, sf.78, 79, 116 vs). Marco Polo, bir fakirin şu kelimelerle uzaklaştırıldığını anlatırken herhalde yanılmıyordu: "Allahın sana verdiği kötü kaderle birlikte git, zira beni sevdiği kadar seni sevseydi, sana iyi şeyler yapardı" (G.30, sf.149). Kadersiz, zavallı (*kobvi*) olan kişi içi "boş" olandır. Bu konuda herhalde uzun boylu yorumlar yapmak kabildir (B.8).

Tabiatiyle, kötüye dönmesi kaçınılmaz olan bir fiilde, O'nun ismini boşu boşuna zikredip O'na rağmen O'nu sorumluluk altına sokmak söz konusu olamaz. Tengri'nin sıfatına karşı yapılan görkemli yemin, Kendisi tarafından emniyet altına alınmakta (I.21, sf.48; 0.78, sf.209), bundan da belirgin değeri ve dokunulmazlığı ortaya çıkmaktadır. Yeminli lafa karşı saygı, Osmanlı dönmine kadar Türk törelerinde geçerli olmuştur. Daha önceleri, Stanislas Julien, bir Türk şefinin aşağıdaki beyanını Çince'den tercüme etmişti: "Gök şahidimdir ki, yeminimi bozmıyacağım" (I.21, sf.VIII). Aynı şekilde, hanın mesajını aktarırken onun sefiri, Allahın ifadesine de tercüman olmaktadır. Ayrıca bu mesaj kutsal nitelikte olup, tanrısallığın bir tanığıdır. Moğolların, Han'ın elçisinin iyi bir şekilde karşılanması konusunda ne denli titiz oldukları bilinmektedir. "Temsilcilerimizi öldürdüler. Bu topraklarda sonsuz Allah onları öldürdü ve yoketti"(D.24, sf.20).

Bunların dışında kalan konularda, göreli bir belirsizlik içindeyiz. "Bilmediğinden ötürü, bize karşı hatalar işlemiş olduğundan, kağan öldü aynı şekilde şefler ve de beyler öldü", der Orhon yazıtları (M.1, E., satır 19) ve bu yazıtlara karşı, Tonyukuk yazıtı şöyle cevap verir: "Başında kağanı olan bir toplum, her nerede olursa olsun, Kağan beceriksiz bir kimse ise, ona her türlü felaket gelecektir!" (satır 5-57). "Beceriksiz kişi", bilgeliği bulunmayan (0) kağanlardan, yani kötü olan (0) kağanlardan biridir (M.1, E. satır 5). Başka bir ifade ile, göksel ceza bir kağanı vurur ve dolayısıyla onun halkını da vurur, zira kendisi artık göksel yetkiye sahip değildir. Bu yetkiyi neden kayb etti? Halka karşı hatalar işlediğinden, yani artık Gökle uyum halinde olmayan yeryüzüne karşı hata işlemiş olduğundan dolayı kaybetti. Bu hareketi artık ilahi gücü yansıtmaması nedeniyle yapabilmiş olabilir. Görüldüğü gibi kötülüğün kaynağı ile ilgili sorunun çok ciddi bir şekilde incelenmediği belirgindir.

Daha sonraları, *Kitab-ı Dede Korkut* şunları söyliyecektir: "Allah, kötü kelâmı olanları sevmez" (C.13, sf.117, 180), ve bu suretle *Gizli Tarih*'in aşağıdaki ifadesini oldukça sadık bir şekilde tekrar etmiş bulunmaktadır: "Şimdi, bu kabil kötü düşüncelere sahip olursak, Gök tarafından sevilmiyeceğiz" (paragraf 167).

Günün yaşamın ayrıntılarına girince, hata kavramının belirli bir esnekliği olduğunun farkına varılmakta (buna hayret etmemek gerekir) ve dolayısıyla, cezaların da belirli bir esnekliği bulunduğu ortaya çıkmaktadır. Bir tabunun ihlal edilmesinin, kendi kendini cezalandırmayı gerektirdiği uzun zamandan beri bilinmektedir (P.78, sf.58'e bak.). Türk-Moğol dini bu cezanın göğün bir eseri olabileceğini göstermektedir. Su ile ilgili tabuya riayet edilmediği zaman böyle bir durum söz konusu olmaktadır. Kendi elbiselerini birisinin önünde yıkayarak bu tabuyu ihlâl eden kişi Allahın gazabının bir belirtisi olan, yıldırımı üzerine çeker. Bu eski Türk kavramına günümüzde Türkiye'deki Tahtacılarda tekrar rastlan-

makta; aynı husus daha önceleri, Anadolu'da Ortaçağda yaşamış bir mizahçı olan Nasrettin Hoca'nın hikayelerinde görülmektedir. Sonuç olarak, ölümün, ilahi bir hoşnutsuzluğun sonucu olmasa dahi en azından, ilahî bir iradenin veya ilgisizliğin neticesi olduğu kabul edilebilir. Kimek Türklerinin ölüme nasıl boyun eğdiklerini Marvazî isabetle kaydetmiştir: "Allahın arzusunu kabul ediyoruz" (H.31, sf.32). Kendisi, bunu belirten tek kişi değildir, ancak bu konu ileride bizi daha etraflı olarak meşgul edecektir.

Gökgürültüsü

Şimşek, yıldırım gökgürültüsü gibi şaşırtıcı belirtileriyle, fırtınanın göksel, bir olay olduğu açıkça bellidir. Kaşgarî, şimşeği yani *yaşın*'i aydınlatanın Tengri olduğunu söylemektedir (B.10, 2, sf.356; E.31, sf.31; E.15, sf.103; E.5, sf.122; E.20, sf.728). Şimşekle birlikte meydana gelen gökgürültüsü, *kökremek*, çok büyük korku yaratır (E.31, sf.31; E.15, sf.98; E.5, sf. 51). Bulgarlarda, "onlardan birinin evi üzerine yıldırım düştüğünde, bunun Allahın kızgınlığının sonucu olduğu söyenir" (N.21, sf.288). Marco Pollo'nun anlatımına göre (G.30, sf.145) Moğollar için de aynı şey geçerlidir: "Birinin mallarına yıldırım çarptığı zaman bu kötüye alamettir. Böyle hallerde Büyük Can der ki: Allah ona kızgındı, onun için kendisini yıldırımla çarptı" Cuveynî de şunları ilave eder: "Onlardan birine yıldırım çarptığında, onun kabilesini ve ailesini kendi kabilelerinden üç yıllık bir süre ile uzaklaştırırlar ve bu süre zarfında sürülenler, hükümdarın kampına giremezler. Bir hayvana yıldırım çarptığında birkaç ay aynı şekilde hareket ederler. Ayrıca böyle bir olayın meydana geldiği ayın kalan günlerinde yemek yemezler ve kendi yas dönemlerinde olduğu gibi, bu sürenin bitmesi dolayısile bir merasim düzenerler" (H.7, sf.205). Reşideddin, Uriangitlerin "fırtınadan korktuklarını, Göğe, şimşeklere, gökgürültüsüne sövdüklerini ve yıldırım çarpmış bir hayvanı yemekten kaçındıklarını anlatır" (O.70, 2, sf.718). XVI. asrın sonunda dahi "Kuzey Barbarları" bir hayvana yıldırım çarpması olayını çok uğursuz bir işaret olarak görmektedirler (I.32, sf.149). XVII. asırda Pallas, yıldırım çarpmış birinin akrabalarının nesiller boyunca özel önlemlere riayet ettiklerini; ve de fırtına sırasında ölmüş bir hayvanın etinin hiçbir zaman yenmediğini ifade etmektedir" (J.21, 2, sf.282-285).

Rubruck'a göre, insanın kendi üzerinde taşıdığı (herhalde *yada* değil, fakat bir meteorit olması gereken) bir taş onu fırtınalardan korumaktadır. (G.35, sf.254). Hücum silahları daha etkili olmaktadır. Juan-Juan'ların eskiden yapmış oldukları gibi (O.72, sf.125) Uygurlar da oklarını Göğe doğru göndermektedirler (O.47, sf.126; M.55, 1, sf.127). *Heu Han Şu*, biraz karmaşık bir bölümde, kasırgalarla dolaylı olarak ilgili şekilde, köpüren yaralar yapan ilahi oklardan bahseder (I.8, sf.226). Bütün Avrasya bozkırlarında ve de Yeni Dünyanın birçok "ilkel" toplumlarında tesbit edilmiş olmasına rağmen, Göğe doğru ok atılması geleneği Çin menşeli olabilir (P.23, sf.44). Bu geleneğin ardından bazı izler bırakarak, Ortaçağdan sonra gözden düştüğü görülmektedir. Herhalde, o zamanlarda gökgürültüsü, öldürülmesi olanaklı olan, özerk bir canlı varlık şeklinde tasavvur edilmektedir. Gökgürültüsünü hayvan şekilli ve ekseri ejderhaya benzer olarak gören Altay toplumlarında ve de çağdaş Sibirya'da bu, olağan bir düşünüş tarzıdır (Q.68, sf.147). Gökgürültüsü olayının ejderhaya benzetilmesinin çok eski olması ihtimali vardır. Nitekim sadece Selçuklular tarafından değil, fakat

aynı zamanda özellikle İsfahan çarşısının kapısı üzerinde insan çizgilerine sahip bir atın, okunu atmak için başını ejderha başı şeklinde nihayet bulan kuyruğuna doğru döndürdüğü Safevî çağına kadar, burçlar kuşağından (Zodyak) tamamile ayrı bir konu olarak ele alınan Yay Burcu temsillerinin revaçta olduğu İslam dünyasına ait veriler bunu da kanıtlamaktadır.

Anadolu'daki gelenekler, yıldırımın taş veya maden olarak maddeleştiğini göstermektedir; bu madenden Köroğlu'nun doğaüstü niteliklere sahip bir kılıç yaptırdığı rivayet edilir (C.7, C.14, sf.273).

Tengri'den Tengrilere

Herhangi bir ad'a koşulduğunda, *tengri* kelimesinin ne şekilde çevrilmesi gerektiğini bilmek hemen hemen imkânsızdır; bu kullanımın aslında "ilahi", "göksel" olarak yorumlanan *tengrilik*'e eşdeğer olmaması gerekir ve de kelime öne veya arkaya konduğunda, aynı anlamı taşımamaktadır. Kaşgarî der ki, çok büyük bir ağaç misali, göze büyük görünen herşeyi belirlemeye yaramaktadır (B.10, 3, sf.377). Bu yargısını isbatlayan çok sayıda örneğe sahibiz. Bozkırlardaki büyük bir ağaca o kadar saygı gösterilirdi ki, onun karşısında diz çökülür ve kendisine saygılar sunulurdu (M.34, sf.116; 0.45, 1, sf.192). Ayrıca onomastik verileri (özel adlar bilim dalı) Tengri Tag, Çince tercümesiyle *Ti'en şan*; Tengri Nor veya *tengri kağan* ile Çakul yazıtındaki *tengri elim* gibi uluslararası düzeyde oldukça tanınmış isimlerle bu görüşü isbat etmektedir (II, satır 1,5). Hem Çince şekli hem dilbilgisi kuralları bu deyimleri, "göksel dağ", "göksel göl", "göksel hükümdar" "benim göksel ülkem" veya "ilahi dağ" "ilahi göl" vs.. şeklinde çevirme yetkisini bana verdiği kanısındayım. Tengri'nin devrim şekilde olması halinde bunun aksi olmaktadır, ve bu en azından *öd* ve *yol*'da söz konusu olmaktadır.

öd tengri deyiminin içinde olduğu cümle (M.1, N., satır 10), ilk önce: "Gök zamana hâkimdir" şeklinde çevrilmiştir (A.24, sf.113). Gerçekte, von Gabain tarafından ortaya konduğu üzere bir "zaman tanrısı" söz konusudur (Q.50). Bu kavrama Kaşgarî'de ve de *Kutadgu Bilig*'de ata binen ve de Ay ile aynı zamanda hareket eden, kişileşmiş zaman şeklinde *Ödlek* ismi ile tekrar rastlanmaktadır. Dolayısıyle. yukarıdaki yorumu düzelterek şu şekilde çevirmek gerekir: "Zaman Tanrısı emreder, bütün insan oğulları fâni doğar"; nitekim Kaşgarî, bu cümleyi hemen hemen aynı şekilde ve aşağıdaki gibi ele almaktadır: "Zaman (*öd*) insan farkında olmadan geçmektedir; insanlar sonsuza kadar yaşamazlar" (B.10, 1, sf.44). Elimizdeki çok sayıdaki kanıtlara dayanarak diyebiliyoruz ki, Allah doğrudan insanın kaderine hükmetmektedir. "Yıldırım tanrısı" gibi zaman tanrısı hem özerktir ve hem de Tengri'in bir parçasıdır.

İrk Bitig'de aynı şey çok gizemli şekilde aşağıdaki tanrılar için de söz konusudur: "Oturan tanrı" (veya) "sazlar arasında" ayağa kalkan tanrı" (paragraf XXXVIII ile paragraf X'u karşılaştırınız) ve de "yol tanrısı" veya "barışı yapan, kırılan şeyi tamir eden", genelde Gök'ün bir bağışı olan yaşam gücünü (*Kut*) dağıtan bir "şans tanrısı" (Aynı yer, paragraf II) mevcuttur. Bu sonuncusu herhalde, Buryatlarda rastladığımız "iyi şansı veren tanrı"yı öğrenmeden önce hakkında bir şey bilmediğimiz, "talihin siyah tengri"si veya daha doğrusu bir "kötü

kader tanrısının (aynı yer, paragraf XLVIII) aynısıdır (Q.115, sf.9). *Yol* kelimesi hem "yol" ve "şans" hem de "kader" anlamına gelmektedir (bu son anlamda, moğolca *col*'a tekabül etmektedir). Bu, dünyanın yollarına ait bir tanrısallık ise, bu çok kuşkuludur. Belki de, Hoytu Tamir'de yolcuları dağların ülkelerine (IX) doğru götürmesi istenilen "hayat ve kaderin yirmi iki soylu kişisi" veya "soylu bilge kişiler, küçük soylu kişi babalar" (aynı yer) ve de ayrıca, bir *tengri iduk*, bir "*tanrısal iduk*", yani "bizim yolumuzu kaybettirme" (aynı yer, III sayılı paragraf) diye kendisine yakarılan göksel veya ilahi hâkim ruha (aşağıya bkz.) atıf yapıyorlardır. Bu eski tanrısallığın hatırasına, ilk Türk İslam metinlerinde olduğu gibi, *Kitab-ı Dede Korkut*'ta aşağıda ifade edildiği şekilde tekrar rastlanmaktadır: "Allah bana yolu vermiştir" (*yol*) (C.13, sf.157, 193); aynı şey kesin olarak çağdaş inançlarda da (Q.68, sf.274) tekrar görülmektedir.

Görüldüğü gibi tek tanrılılıkla bir arada mevcut bulunan bir tür çok tanrılılık olayı söz konusudur. Bunlar, sadece, aynı gerçeğin iki ayrı yönünü yansıtmaktadır. Bir müddet sonra, hem özerk ve hem tek bir tanrıya bağlı başka tanrılara da rastlayacağız; bunların bazıları Gök'ten ayrılmış, bazıları ona ilişkin fakat tamamile aynı tanrıya bağlı ayrı ayrı varlıklar halindeki görülmektedirler. Gezginler bazen bunlardan bahsetmekte ve bunların varlığına, özellikle bunlardan oniki tanesine sahip olan Başkirtlerde işaret edilmektedir. İlerde göreceğimiz gibi Tengri eylemlerinde tam anlamıyla özerk olabileceği gibi çoğu kez başka tanrılarla birlikte hareket ettiğini müşahade etmekteyiz. Bu beraberliği önce onu yalnız olarak gözlemledikten sonra, ikili bazen üçlü veya daha uzun bir tanrı dizisi arasında tespit etmekteyiz. Fakat hiçbir zaman, bu tür bir çok tanrılılık ne tek tanrılılığı ne de Gök'ün üstünlüğü unutturmamaktadır. Rahatlıkla sanıyorum ki, Gök'e başka güçlerin ilave edilmesi keyfiyeti, zaten mevcut olanın, yani Gök'ün temeldeki birliği üzerinde ısrar etmekle eş anlamdadır.

Melek veya iblis sınıfına indirgemeye çalışaraktan birkaç tanrının varlığından söz ettikleri zaman dahi, çoğu yabancı gözlemcilerin gördüğü şey, salt tektanrıcılıktır. Bir Gürcü tarihi konuyu şöyle özetlemektedir: "Bunların dini, ölümsüz bir Allaha tapmaktan başka bir şey değildir" (N.1, I, sf.486). Suriyeli Mişel'e göre: "Gog Tengri diye adlandırdıkları bir tek Allaha tapmaktalar; Gog Tengri kelimesi göksel Mavi Tanrı anlamına gelmektedir. Gerçekte Gök'ün Allah olduğuna inanmaktadırlar" (G.23, sf.312). Hayton kendi yönünden: "Tatarlar Allaha inanıyorlar ve onu ölümsüz olarak biliyorlar" (G.16, 2, sf.217) demektedir. Ricold de Monte Groce de şunları aktarmaktadır: "Dünyada herşeyin üzerinde Allah diye tanımladıkları bir hâkim varlığa inanmaktadırlar" (G.2, sf.279). *Cami el-Tavarih*, Tatarlara hitab eden bir müslümana şu lafları atfetmektedir: "Kur'an (II, 187, IX, 5) çoktanrılıları öldürmeyi tavsiye etmektedir. Fakat sizler Allah'ın ismini tüm emirlerinizin önüne koyduğunuzdan, bu sınıfa dahil edilemezsiniz" (Q.70, 2, sf.493). Bu metinlerin Moğol devrinden kalmış olması, genelde geçerli olan kapsamını herhangi bir şekilde değiştirmemektedir; ayrıca daha önceki devirlere ait Türklerle ilgili bu türden birçok örnekten söz edilebilir. Bu bağlamda, *Makdisî* şunları yazmaktadır: "Türkler, *bir tengri* yani Allah birdir demektedirler... Bazıları tengri'nin Gök mavisinin bir adı olduğunu iddia etmektedir... diğer bazıları ise Gök'ün kendisi olduğunu ileri sürmektedirler" (H.29, 1, sf.57).

Yıldızlar

Astroloji konusu ile ilgili olarak görmüş olduğumuz gibi, eski Türkçenin kelime dağarcığı, çağımızın birinci bin yılında Altay halklarının astronomi hakkındaki bilgilerinin zayıf olduğunu bize göstermektedir: Aslında bu bilgiler, IX-X.yüzyıldan sonra Uygur Devletlerinde ve de XI. yüzyılda Karahanlılarda başka dillerden ödünç alınmadır. Bununla beraber şunu da biliyoruz ki, Türkler göğe karşı candan bir alaka besliyorlar ve sadece büyük Allahlarına değil ve fakat aynı zamanda, onun sunduğu görünür yüzüne karşı da büyük bir ilgi gösteriyorlardı (Genelde astronomi için bkz. P.6). Yedi küçük gezegene (Pleyad) ait eski bir takvim, hassas gözlemlerin yapıldığını ortaya koymaktadır (A.4, sf.711-745; F.4'e bak): Baykal gölünde Olhon adasında bulunan bu takvimde (A.17, 3, sf.158). Pleyadların akronik doğuşları ile belirlenen "yılın bölünüşü" *bitşin* ile bir pan-Türk kelime olan *ülker*, "bölen" belirtilmektedir. (B.10, 1, sf.95: 3, sf. 40). Bunun bilinmesi, temel bir tarih olan *Kasım* ayını (yani iyi ve kötü mevsimi) "bölen"i, 7 Kasım'ı tesbit etmek için, Osmanlılar tarafından da kullanılacaktır. Yazıt, yazı başlatan takım yıldızın ikinci kesişinden, yani yaz mevsimini başlatan eliyak'ın batışı ile ilgili olandan söz etmemektedir, ancak bunu zorunlu olarak bilmeleri gerekirdi. Türkiye'de bu gün önemli bir gün olup, Hidrellez günü (5-6 Mayıs) diye anılmaktadır ki, bu kelime, Kur'an kahramanı Hızır (Hidr) ile İncil kahramanı İlyas (Eli)'nin birbirlerine kavuşması günü olarak kabul edilmektedir (Q.151; P.18, sf.251, vd.); aslında İlyas ilkbaharı, kelimesi kelimesine "*ilk yaz*"ı belirten eski terimin çarpıtılmış şeklidir.

Moğol lisanına *metşit* şeklinde geçmiş olan *bitşin* kelimesi, Türkçe'de, Yedi Küçük Gezegen (Pleyadlar) ile ilgili birçok efsaneye esin kaynağı oluşturacak olan, kendi eşsesli kelimesi "maymun" ile karıştırılacaktır. Bunların belirli bir eskiliğe sahip olup olmadıklarını tam olarak bilemiyoruz (Q.68, sf.140-141).

Altaylıların ve Sibiryalıların kutup yıldızı ile ilgili çağdaş görüşleri, üst noktasını bu yıldızın oluşturduğu dünya ekseninin yerini vurgulamakta (Q.68, sf.33) ve böylece eski Türk ve Moğollarda *kazuk* ve *kadasun* yani "kazık"[6] isimlerinin yetiştiriciler için ne anlama geldiği ile ilintili olarak, genelde antik görüşlere daha bağımlı kaldıkları anlaşılmaktadır. Bağlı hayvanlar gibi yıldızlar da bu eksenin etrafında dönmektedirler. Herhalde, eski Türkçedeki adını bildiğimiz, takım yıldızların sonuncusu olan Büyük Ayı ile ilgili bazı kavramlarda arkaikdir. Daha XI. yüzyılda, "yedi han", *yeti han*'dan bahsedildiği gibi (B.10, 3, sf.247) burada da yedi kardeş veya yedi hükümdar görülür (P.1, sf.136-139).

Gezegenler daha karmaşık bir sorun oluştrurlar. *L.Bazin,* Türkçe isimlerinin mevcut bulunduğu, sadece Venüs (Zühre), Jüpiter (Müşteri) ve Mars'i (Merih) tanıyan Tu-kiu'lerin (F.8, sf.575), biri güneşe çok yakın olması diğeri ise çıplak gözle zor görülebilmesi nedeniyle Merkür (Utarit) ve Satürn (Zühal)'ü bilmediklerini düşünmektedir (a.g.e., sf.574). Bazin'in varsayımını kolaylıkla kabul ediyorum. Bununla beraber, 7 ve 9 rakkamı ile onların bileşiklerine verilen olağanüstü önem (R.14; Q.36) ancak 7 ila 9 gezegenlik bir sistemle ilişkili ola-

---

[6] Çeremisler için, J.11, sf.295'e; Tunguzlar için J.20, 4, sf.342; J.9, 1, sf.275'e; Kutsnetsk Tatarları için, J.12, 1, sf.273'e bkz.; Baykal gölü bölgesi için, J.15, sf.97'e bkz. Ayrıca, bkz. J.19, sf.284 vd.).

bilir. Aslında bu çelişki sorun yaratmamaktadır; sabah ve ikindide Venüs ve Mars ayrı yıldızlar sanılarak bu yüzden ikisinin dört olarak sayılmış olması düşünülebilir. Daha ender olarak bahsedilen ve daha yakın zamanda keşfedilmiş bulunan dokuz gezegene gelince (yukarıya bkz.) bunlar ya sonradan yapılan bir keşif, ya da daha doğrusu, Hint astrolojisinden alınan *katu* ve *rahu* diye adlandırılan ayın çıkan ve inen boğumları ile izah edilebilir.

Mars ve Jüpiter'in bilinen büyük bir rolleri yoktur. Jüpiter bazen bir kartal, aynı zamanda teraziyi de belirten bir isim olan, *kara kuş* olarak temsil edilmektedir (B.10, 1, sf.131, 3, sf.40). Venüs'ün ise çok daha büyük bir önemi vardır. Venüs, daha önce Olhon'daki yazıtda da belirtildiği üzere, eski Türkçe'de *erklik* ve *erlik* "Güçlü", "Yiğit" diye adlandırılan bir kişi, gün ağarırken görünen yıldızları öldüren savaşçıdır. Türkçe'de hiç değilse 1202 yılından beri belirtilen, cehennemler tanrısı ve ölüler dünyasının hükümdarı *Yama* 'nın karşıtı olarak, modern zamanların *Erlik Han*'ı olmak üzere gökten yere inecektir. Düalizme (ikiciliğe) olan eğilimi, bazı durumlarda onu Gök'le rekabete zorlayacaktır. Zaten Altın Köl I, hemen hemen kesin bir şekilde *Erlik*'i, ölüm tanrısı olarak takdim etmektedir: "*Erlik* bizi ayırmıştır" (satır 8). Aslında bu belgenin, büyük önemi vardır, zira çağdaş Türk-Moğol tanrılarının en ünlü görüntülerinden birini yaklaşık bin yıl geriye götürmektedir. Belki de göksel savaşçı, zanedildiğinden daha erken bir zamanda yere inmiş olabilir. Herhalde bu yüzden, XI. yüzyılda *Yaruk Yıldız*, "Işığın Yıldızı" diye de adlandırılan Venüs bir cehennem zebanisi (Lucifer) (B.10, 1, sf.96, 3, sf.194) olarak tanımlanmaktaydı. Aynı zamanda veya bir süre sonra etnografya yayınlarında *solbon* adıyla (örneğin E.18, sf.711; Q.68, sf. 141, 143, 353) tekrar rastladığımız, "*çoban*" ismi ile karıştırılacak olan ve herhalde akşama doğru ortaya çıktığından ötürü *çolpan* "parlak" (E.23, sf.2025) olarak adlandırılmaktadır..

Türkçe'de güneş, evrensel olarak *kün/gün* (veya ekleme türemesiyle *güneş*) olarak adlandırılmaktadır, fakat aynı zamanda gündüz yaşanan günü de tarif eder ve Moğolca adı *naran* 'dır. Ay, Türkçe'd ay"dır; bu kelime aynı zamanda takvim ayını ifade eder; Moğolcası *sara*'dır.

Bizi doğrudan ilgilendirmeyen Uygur edebiyatını bir kenara bırakırsak, yıldız kültleri ile ilgili belgeler arasında, güneş ve ayın zikredilmediği yalnızca iki örnek bulabildim. Bu belgelerin birincisi Yakut tarafından aktarılmıştır: "Kırgızlar, Venüs (Zühre) ve Saturn (Zühal)'e taparlar ve Mars (Merih)'in uğursuz olduğuna inanırlar" (H.15, sf.215); ikincisi ise Ebul Fida tarafından aktarılmıştır: "Komanlar yıldızlara taparlar" (H.1, sf.287; ayrıca bkz. G.31, sf. 398). Diğer bazı ender kaynaklar "yıldız" hayranlığı, saygınlığı veya kültünü, başkaca ayrıntı vermeden açıklamaktadırlar. M.S. birinci yüzyıldan itibaren, yüksek Asya'nın gezici aşiretlerinde, "gök, güneş ve yıldızlar kültü" (I.15, sf.53) veya "yıldızlar, güneş ve ay kültü" (aynı yer, sf. 37; I.14, sf. 48) gelişmiştir. Daha sonraları *Hudud el-Alâm* , Çiğil Türklerinin "güneşi ve yıldızları büyük bir tutku ile sevdiklerini" belirtmektedir (H.21, sf.99).

Özellikle güneş ve ay önemli bir rol oynamakta ve dolayısıyla en çok bunlar zikredilmektedir; bunlardan birincisinin ikincisi üzerinde açık bir üstünlüğü bulunmakta ve ay'ın tek başına bir kült unsuru olarak belirtilmemesine rağmen, güneş sık sık bu şekilde zikredilmektedir. Ay'dan ancak zaman zaman güneşle

bir arada söz edilmektedir; Hiung-nu'larda (I.17, sf.60; I.14, sf.76-77), Tabgaçlarda (I.35, 2, sf.1368) ve Plan Carpin'e göre, özellikle Cengiz dönemi Moğollarında (G.29, sf. 37-38) bu şekildeki bir beraberliğe rastlanmaktadır. Güneş kültünün varlığı Slav-öncesi Bulgarlarda (H.1, sf.296), Kırgızlarda (H.29, 4, sf. 19-20), XII. yüzyılda Kimeklerde (H.26, 2, sf.223), Kara Kitanlarda (0.6, sf.398), Cengiz Han dönemi Moğollarında (G.5, sf.289) ve keza XIV. yüzyılda (P.7, sf.56) oldukça kesin bir şekilde belgelenmektedir. Hatta Kitanlarda, güneş "tanrıların en büyüğü" gibi telakki edilmekte, buna karşın, uğursuzluk unsuru olan ay, herhangi bir kült konusu olmamaktadır (I.36, sf.214). XVII. ve XVIII. yüzyıllarda seyyahların anlatımlarında güneş ve güneşe karşı "saygınlığa" dair pek çok belgeye sahip bulunmaktayız; ancak bunlar muğlak tasvirler içindeki muğlak kelimelerden ibarettir; ayrıca, bunları okurken söz edilen kült konusunun, örneğin güneşe karşı dönmüş vaziyette gökten ricada bulunulduğunda, güneşe mi yoksa göğe mi yönelik olduğunu tespit etmek her zaman imkan dahilinde olmuyor. Ayrıca bu husus, *Gizli Tarih*'te de bundan daha fazla açık değildir; Cengiz Han, "güneşe doğru dönmüş durumda... tanrıların onuruna yere şarap döküyor ve dualar yapıyor" denilmektedir (MGT. paragraf 103). O zamanlarda dua için güneye doğru dönülürdü ve çok sayıda tören meridyene bakarak yerine getirilirdi.

Türk ve Moğol metinleri, herhangi bir şekilde yıldız dininden söz etmiyor; fakat Yenisey yazıtları, ölünün kaybettiğine hayıflandığı eşyalar listesi dolayısile ay'a ve güneş'e karşı yakarmalarında, kraliyet ailesine mensup olmamalarına rağmen, önemli olan kişiler ile iki büyük yıldız arasındaki yakın bir ilişkinin varlığını kanıtlamaktadır.

Bugün sahip olduğumuz bilgilerin ışığında, *Uyak turan* ve *Barik III* yazıtlarının yalnızca güneşi zikrettiğine inanmak mümkündür: "Güneşim... ben ayrıldım" diyor birincisi (satır 1); "gökte olan güneşten ve de yerde olan ülkemden yeteri kadar yararlanamadım" diyor ikincisi (satır 3). belki de, benim "kutsal toprağım"ın "güneş-ay" bütünlüğü şeklindeki bir birimle karşılaştırıldığı Minusinsk yazıtında (A.18, 3, sf.95) olduğu gbi, güneş-dünya ikiliğine indirgenmesi suretiyle Göğün ve Dünyanın birbirine paralelliği belirtilmek istenmektedir.

Yine güneşle aya aşağıdaki şekilde yakararaktan: "Ay! Güneş! mavi gökte! ben ayrıldım!" (Eleges; Keçilik Kobu), "Ey Güneş! ey Ay! ben ayrıldım" sözleriyle, üç ayrı metin *az* fiilini *azdım* "ben ayrıldım" şeklinde kullanmaktadır (Begre, satır 2). Bunun ne demeğe geldiği, belki de öteki dünyanın yollarında ruhun şurada burada gezinmesi anlamına geldiği ileride görülecektir. En azından, çağdaş Şaman davulları üzerinde yıldızların resimleri bulunmakta ve bu davulları kullananlar bu sembolleri yollarının görülmesini sağlayan vazgeçilmez aydınlatıcılar olarak kabul etmektedirler. Belki de, bunlar ölünün karanlıklar dünyasına (eğer öte dünya, karanlık bir dünya sayılır ise) girmesi anında, ışıktan oluşan varlığı hatırlatmak istemektedirler. Eleges'te, Kök Tengri'ye yapılan atıf yıldızlar ile büyük Allah arasındaki ilişkiyi oldukça iyi bir şekilde tarif ediyor gibi geliyor bana.

Orta Asya'da bir yıldızlar biliminin mevcut bulunmuş olduğu kuşkusuzdur, ancak bununla ilgili bilgilerimiz yetersizdir. 1078 yılında, Kitanlarda, bir hükümdar buyrultusu ile sıradan halkın, güneş, ay, dağ ve de ejderha resimlerile

bezenmiş ipek elbiseler giymesi yasaklanmıştı (I.36, sf.236) ki bu da en azından, tersinden düşünecek olursak, Uygurlarda üzerinde hiç değilse güneş ve ay temsilleri olan, bu tür ipeklilerin giyilmesi adetinin varlığını kanıtlamaktadır. Marco Polo, Kubilay zamanında büyük Hanın ay ve güneş resimlerile süslenmiş bayraklarından söz etmektedir (G.30, sf.104); biz bunların doğru olması gerektiği kanısındayız. Nitekim, *Oğuzname* 'de, kahraman şu şekilde sesleniyor: "Güneş bayrağımız olsun!" (B.16, sf.268) bunun yanında Türk aşiretlerinin sancaklarında özel işaretler bulunduğunu biliyoruz. Ancak, İslam dini kabul edildikten sonra bu şekillerin yerini yavaş yavaş dini yazılar almıştır (O.51, sf.142 vd.). Bir İslam amblemi olmayan ve herhalde ne Bizanstan ve ne de av ilahesi Diana'dan alınmamış olan ünlü Türk hilali, İslam dünyasında ilk olarak Ani şehrinin 1064 yılında fethedilmesi üzerine Ani klisesi üzerinde görülecektir; ancak amblem olarak belirli bir üstünlüğe bu tarihlerden daha sonra sahip olacaktır (Q.129, sf.69-80). Selçuklular çağında, güneş ve ay aşağıdaki çok sayıda sanat eseri üzerinde yerini alacaktır: Ay, 1199 yılında *Antidotları Kitabı*'nın kapağında (L.21), Musul'da Bab-ı Sencer'de (L.20, 2, sf.213); güneş Mayafarikin minaresinde (L.15, resim 1); her ikisinin birlikte olması Sivas'da Şifahiye medresesinde, Niğde'de Alaaddin Camisinde (L.15, resim 6; L.24; sf.94; L.23, sf.9-13; L.7, sf.149) görülmektedir.

Bu eserler üzerinde ve keza (Antik çağlardan alınan) yedi gezegeninin İslam dünyasında çok sayıdaki temsilleri üzerinde güneş, ışınlarla çevrili insan kafalı bir yuvarlak şeklindedir; ay ise kaybolmadan önce, son çeyreğindeki şeklini ifade eden bir hilal olarak yarısı örtülmüş çizgili bir yüz (küçülen ay!) gibi görülmektedir (örneğin, L.1., No.161, 165). Bu temsili şekillerde eski Türk inançlarının izleri bulunduğu görüşünü sadece kabul etmekle kalmıyor, ayrıca buna kuvvetle inanıyorum da. Buna karşın, Selçuklu anıtlarındaki güllerin "Gök kültü ve Şaman geleneklerinin bir anısı" olduğu görüşünü (L.16, sf.136-137; ayrıca daha öncekleri için bkz. L.15, sf.202-203) ve de tırnaklı (gamalı) haçlar, rozetler, baklava şeklindeki süsler ve daireler (örnek. L.5, sf.18,19) gibi gelişmelerin çoğunun şaman inançları ile ilintisini inanılmaz bulduğumdan, bunları reddediyorum (R.43, sf.178). XIII. yüzyıldan itibaren İslam topraklarındaki kuşkusuz en dikkat çekici şekil (sonradan elinde bir kılıç tutan) bir arslanın sırtına yerleştirilmiş ve ilerde İran'ın arması halinde gelecek olan güneşin yarıçapıdır. Oldukça sık rastlanan, kılıç ile arslanın bir arada bulunması olgusu, hem Kılıç Aslan adındaki ünlü kişilerin varlığı hem Moğolistan ve Sibirya kaya resimlerindeki görüntülerle desteklenmektedir (Örneğin, Turan taşına bkz. A.18, 3, sf.44). Güneş ile aslanın birleşmesi (bunun L.10'da yetenekli şekilde gösterilmiş olmasına rağmen) astronomik kökenli değil, efsanevi kökenlidir ve bunu hayatın kaynaklarını ele aldığımızda tekrar göreceğiz.

İslam ikonbilimi, astroloji konusunda çağdaş şamanizmdeki görüntülerle benzerlik gösterir. Şamanizm, metal disklere düşkündür, rahiplerin elbiseleri bunlarla süslenmektedir; bu diskler güneşi, ayı ve bazen de onlarla birlikte dünyayı temsil etmektedir (P.24, sf.143; Q.68, sf.347; M.59, sf.90). Şaman davulları üzerine de artık iyice yorumlanmış ve birçoğu göksel cisimleri belirleyen resimler sıklıkla çizilmektedir. İvanov'un elli Altay davulu üzerinde yapmış olduğu istatistiksel bir araştırmaya göre, bunların otuzsekizi güneş, ay ve *solbon* yani Venüs'ün resimlerini içermektedir (F.27, in. Q.38, sf.528'de zikredilmektedir). Diğerlerinde de çeşitli takımyıldızlar sergilenmektedir (aynı yer, sf.229, ayrıca,

bkz. sf.237, 241, 249). Eliade'nin düşündüğünün aksine, davullardaki bu yıldızlar, Şaman tarafından evrensel seyahatinde ziyaret edilen yerleri belirlemek için değil (P.24, sf.162), ışık kaynakları ve yönelim olanakları olarak bulunmaktadır (Q.38, sf.249). Her ne hal ise, yıldızları belirleme adetinin eski geleneklerde yer aldığını bu davullar ortaya koymakta ve Müslüman Türklerin de bunu Şamanizm etkisi altında yapmış oldukları görüşünü daha kuvetli kılmaktadır.

Müslüman Türklerin yıldız ikonbiliminin insan biçimciliği (antropomorfizmi) Orta Asya geleneğinde yer almamakta, ancak kendine göre Altaylıların yıldızların yaşamı ile ilgili görüşlerini ifade etmektedir. Altaylılar için, yıldızlar ve özellikle de güneş ve ay, her zaman insanlara benzer bir hayat yaşayan varlıklar olmuştur. onların doğuşu hakkında söz edildiğinde, hemen hemen görüş birliği içinde, *tok* "doğmak" fiili kullanılmaktadır. Nitekim, güneş doğdu demek için, *kün togdi* "güneş doğmuştur" denmektedir; bunun yanında güneşin bulutlar tarafından gölgelendikten sonra tekrar ortaya çıkması halinde de aynı şeyi söylenmektedir (*İrk Bitig* paragraf L11) Aynı şekilde, hem ayın her günkü doğuşu ve hem de yeni ayla ilgili bayram dolayısıyla *ay togdi* "ay doğmuştur" denilmektedir. Buna karşın, Altaylılar onların ölümünden söz etmemektedirler. Bunların batışını ve ayın son çeyreğini tarif etmek için, *kün batdı* ve *ay batdı* "güneş gömüldü" ve "ay gömüldü" deyimlerini kullanmaktadırlar.

Yıldızların hayatı, tutulmalar meydana geldiğinde, onları yutmaya çalışan devler, bazen ejderhalar, bazen de belirli bir *yelbegen* tarafından tehdit edilmektedir (M.55, I, sf.372-373). Bu varlıklara daha yakın zamanlardan itibaren değinilirse de (?) fikir eskidir: Peçenekler, Alexis Komnen zamanında bir ay tutulması dolayısıyla büyük korkular geçirmişlerdir (N.5, sf.134). Rubruck, (müneccimler tarafından önceden tahmin edilen) bir tutulmanın meydana gelmesiyle Moğollarda neler cereyan ettiğini şöyle anlatmaktadır: "Herkes gıda maddeleri stoku yapmaktadır, zira evlerinin kapısından dışarı çıkmamaları gerekir. Ve tutulmanın meydana gelmesi sırasında, davul ve müzik aletleri çalıyorlar ve büyük sesler ve uğultular çıkarıyorlardı. Tutulma sona erdiğinde, kendilerini içkiye veriyorlar ve çeşitli kutlamalar ve büyük bir bayram yapıyorlar" (G.35, sf.239-240). Çağdaş olaylar, bazı eski gezginlerin çok ender olarak verdiği bilgilerin doğruluğunu desteklemektedir (Q.68, sf.134-136).

Yıldızların cinsiyeti bazen belirsiz olmakta, ancak bu konudaki kararsızlık, Türkçe'de cinsiyetler arasında bir ayırım yapılmadığından kaynaklanabilir. Plan Carpin için, güneş "ayın anasıdır, zira ışığını ondan almaktadır" (G.29, sf.40). XIII. yüzyıl için bu hayret verici bilimsel bilgiler, Türkiye'de Türkler arasında eski ve her zaman canlı kalmış olan "güneş ana" ve de "Ay baba" isimlerile ilintili bulunmaktadır (Q.73, sf.422). Ancak bu, gerek İslam çağında, gerekse İslam-öncesi çağlarda güneş ve ay isimlerinin sık olarak erkekler tarafından, bazen *han* ünvanı ile birlikte kullanılmasına engel değildir (Ay Han ve Kün Han örnekleri için bkz. C.17, sf.82). Sonuç olarak diyebiliriz ki Ay ve Güneşin cinsel nitelikleri insanlarla olan ilişkilerinde pek belirleyici değildir.

Ayrıca şu husus dikkati çekmektedir; ayın erkekliği, O'nu ilkel denen toplumlar için her zaman önemli olan biyolojik olaylardan birinin sorumlusu olmaktan alıkomamıştır: kadının adet görme (ay) hali. Birçok diğer toplumlar gibi, Türkler ve Moğollar da, adet halini ifade etmek için *ay* kelimesinin sık olarak

kullanıyorlar ve bu kullanımın da belirttiği gibi, adet görme dönemi ile ayın safhaları arasında bir ilişki kuruyorlardı. Soğuk, nemli, doğurgan ve esas itibariyle aycıl bir hayvan olan tavşan, bir araya toplamaya çalışmış olduğum çeşitli nedenler dolayısıyla (R.38, ayrıca, Q.21'e bak.). ve de dişi tavşanın bir kadın gibi adet görmesinden ötürü, sık sık tabu telakki edilmiş ve halen dahi İran ve Türkiye'deki şiilerce tabu addedilmektedir.

Yıldızların dönme hareketi ve göğün çevrinmesi temel evrensel olaylar olarak kabul edilmekte ve evrende yer almak için onları taklit etmek gerekmektedir (Q.130, sf.582; ayrıca bkz. N.33, sf.12, 14, 23). Çok eski çağlardan beri, yıldızlarla ilintili olan ve üzerlerinde: "dönen bir dilim" şeklinde bir yazı yazılabilen eşyalar, kült cismi olarak üretilmekteydi (Olhon I, A.18, 2, sf.159). Kurban merasimleri arasındaki bazı arındırma işlemlerinde, hükümdarın göğe tanıtılması vesilesiyle, cenaze törenlerinde, dönme hareketlerinin yapılması zorunluydu. Ekseri at üzerinde gerçekleştirilen bu hareketler güneş ile, çok eski çağlardan beri güneşe değin bir hayvan olan at arasındaki ilişkiyi vurgulamaktadır. Oniki Hayvan takviminde, onun ayı yazın gündönümündedir; Turfan'da, bazen maviye boyanırdı. Yıldızların hayatına gelince, onların insanların hayatı üzerinde etkisi vardır. *Kutadgu Bilig,* Yeni Ay (Doğmuş olan Ay) adlı bir kişinin yardımı ile bunu ifade etmektedir: "Bu ay doğduğunda, ilk öncelleri ufaktır. Günden güne büyür. Dolunay olduğunda, dünyayı aydınlatır... Tam olduğunda, yükseğe çıktığında, dağılmaya başlar, ve şekli kaybolur. Işığı noksandır ve yeniden kaybolur. Akşamları ufak ufak tekrar doğar ve yeni baştan dolmaya başlar. Benim öz tabiatım da buna benzer, bir görünür, bir kaybolur" (B.1, sf.90, tam metin için bkz. R.43, sf.184). XVIII. yüzyılda Verbiest, Moğollar için şunları söylemektedir: "Onlar, ay ufaldıkça yaşlandıklarına ve yeni ay ile gençliklerinin tekrar başladığına inanmaktadırlar" (J.13, 6, sf.596). Genel olarak, gökte cereyan eden herşey normal şekilde dünyada aksini bulur. *Oğuzname* 'de bir genç kız "Mavi Gök gülerse gülmekte, Mavi Gök ağlarsa ağlamaktadır" (Bkz. aşağıda sf. 200). *İrk Bitig* 'in bir yerinde şöyle denmektedir: "Bir adam üzgün hale gelmiş gökde bulutluydu. Bu olaylar üzerine, güneş göründü. Üzüntüden sonra neşe avdet etti" (L.11 sayılı paragraf).

Ayrıca, harekete geçmek için, olumlu anları tetkik etmek gerekir: geliştirecek veya refaha kavuşturacak olan şeyleri ayın büyüdüğü zamanlarda ve de küçültecek, zora koyacak şeyleri ise ayın ufalması zamanlarında yapmak zorunludur. Bu olgu, dünyada oldukça evrenseldir (Bkz. Germenler için, G.40; Galyalılar için, G.8, I.50; Yunanlılar için, G.42; V.50, Ayrıca bkz. P.25, 3, sf.192). Orta Asya'da Hiung-nu'ların çağından beri "ayın durumunun gözlemlendiği" ve ayla beraber hareket edildiği", özellikle askeri hareketlerin onun tarafından "yönlendirildiği" belgelenmektedir (I.17, sf.60; I.20, sf.10; I.38, sf.411, I.35, 1, sf.438). Çinliler, "Tu-kiu'ler hücumlarını başlatmak için ayın dolunay durumuna gelmesini beklerlerdi" (I.25, 3f.41; sf.28) derken, bu olguya işaret etmektedirler, ancak yanlışlıkla bir iki kelimeyi unutmaktadırlar; aslında bunu şöyle düzeltmek gerekir: bildiğimiz kadarla savaşlara ait tarihlerin de kanıtladığı gibi, "ayın büyür durumda" veya dolunay halinde olmasını beklerlerdi (R.43, sf.185'e bak.). Plan Carpin, bu hususu iyice belirtirken aynı hatayı tekrarlamıyor: "(Moğollar) her yapmak istedikleri şeyleri ayın başında veya dolunayda yapıyorlar" (G.29, sf.40). Başka gözlemcilerden de, ayın büyüme döneminin faydaları hakkında ek bilgiler edinmekteyiz. Hayton, ilk ayın yılın tüm olayları üze-

rinde belirleyici bir etkisi olduğunu düşünmektedir (G.16, sf.252); günümüzde de Türkiye'de, mesut olmak için yeni ayda sevilen kişiye bakmak ve de zengin olmak için altına bakmak gerekir vs. (Ay gördüm Allah-Amentübillah; Aylar mübarek olsun-Elhamdülillah. ÇN)

Daha ileride ayrıntılı şekilde göreceğimiz gibi, bitkisel biyolojik dönemle ilintili olarak seçilen cenaze töreni tarihlerinin, hem uğursuz an hem de bir yerde yeniden doğuşun da teminatı olan, ayın son gününe, ve de özellikle yazın gündönümüne (Bilge Han için bu son durum gerçekleştirilmiştir), ve de Pleyadların akronik doğuşuna (Köl Tegin için) rastlatılmasına çalışılmaktadır (A.4, sf.240)... Ay-güneş takvimlerine karşı aynı özen, büyük aşiret veya imparatorluk adak kurbanlarının yerine getirilmesi vesilesiyle de gösterilirdi (R.43, sf.188 vd.).

Bitkisel ve de ayla ilgili biyolojik yaşamın bu şekilde sık sık kesişmesi ölümün ve yeniden doğuşun sürekli sembolleri olan ay'ın ve ağacın açık şekilde birbirine benzetildiğini düşündürmektedir; onları bu şekilde bazen hayatın kaynaklarına bağlı olarak bulacağız. Diğer bir benzetiş ay ile, kadınları sevmek ve gebe bırakmak gibi bir ünü bulunan ve de kış uykusu, yıldızın uykusunu hatırlatan ayı arasında yapılmıştır (Bkz. P.24, sf.158). Eski *adhig* kelimesinden gelen "ayı" isminin, "*ay*" kelimesi ile aynı etimolojiye sahip olmamakla beraber, bu benzetiş isimler arasındaki benzerlikten kuvvet almıştır (R.17, sf.287, vd.). Son olarak, güneşin ve ayın, efsanelerin yaratıcıları ve ataları şeklinde bunların oluşumlarında büyük bir rol oynadıklarını şimdiden belirtmek gerekir. Bu durumda, onlar, kendi ışınları ile veyahut mavi yani göksel denen hayvan şekilleri ile belirginleşirler. Karşılıklı olarak, tüm hayvanların mavi olduğu, Gök'ten gelen tüm hayvanların bu ışınlar tarafından getirildiği veya bunların Allahın araçları olan yıldızlar aracılığı ile, tengri'nin cisimleşmiş şekilleri olduğu düşünülebilir.

Dünya

Dünya, "Orhon yaradılış destanı"nında, Gök'le aynı zamanda yaratılan *yer* kelimesi olarak bulunmakta ve metnin ilerki bölümlerinde altta olanın *asra* kelimesiyle tanımlandığı, iki evrensel bölgenin biri olarak tarif edilmektedir. Gök'ün mavi olması gibi, dünya esmer, koyu ve yağız'dır. *Asra*'nın *üze* yani "yüksek veya "yükselmiş"in; *yer*'in *tengri*'nin ve de *yağız, kök*'ün karşıtı olduğu ölçüde, dünyanın da göğün tamamlayıcısı olduğu sonucuna varılabilir; ayrıca doğal olarak yer insanlara çok daha yakındır. O çağlarda dünyanın da tanrı olup olmadığı sorusunu kendi kendime sordum (R.45, bkz. .125) ve sonuç olarak alt seviyeden bir tanrı olmasına rağmen, bu özelliğinden hiç bir şekilde kuşku duyulamıyacağına inanıyorum.

Dünya hakkında, hem yabancı kaynaklar ve hem, ne yazık ki her zaman birbirini tutmayan ve çözümlenebilmeleri pek yakın görülmeyen karmaşık sorunlar arzeden yerel metinler vasıtasıyla bilgi edinmekteyiz. Gök ile dünya gerçek bir çift olarak görülmek istenmiştir; ancak bu yalnız bir ölçüde ve belki de sadece bazı toplumlar için geçerlidir (özellikle bkz. Q.97).

Bu çift fikri Kitanlarda belirgin şekilde ortaya konmaktadır, nitekim kozmolojilerinde erkil göğün eşi dişil dünyadır. Onların geleneklerine göre, dünya

tanrısı gri renkte bir ineğe binmiş yaşlı bir kadındır. Wittfogel ve Feng, burada herhangi bir Çin etkisini görmemekte ve Çin tanrıçasının tarımsal dünyaya ait olduğunu, Kitanlardaki tanrısallığın ise tipik şekilde pastoral nitelikte olduğunu belirtmektedirler (I.36, sf.201). O zamanlarda her ikisi beraberce kutsanıyordu. Ne var ki, o zamanlarda dahi, Gök'ün üstünlüğü kabul edilmişti. A-pao-ki, Gök ve Dünya'ya, düşmanlarını affettiği şeklindeki kararını bildirir, fakat sadece Gök'e iktidara sahip olduğunu söylemektedir (aynı yer, sf.215). Bu davranış gerçekte, Moğollarda ve hatta, hem Gök ile Dünya çiftinin varlığı ve hem de Gök'ün üstünlüğünün söz konusu olduğu Türklerde de görülebilir. *Gizli Tarih*, Gök ile Dünyayı birçok kez mükemmel bir eşitlik halinde görmektedir; gelecekteki Cengiz Han şöyle seslenmektedir: "Gök ve Dünyadan destek ve güç almak suretiyle, herşeye kadir olan Gök tarafından tayin edilmekle ve de Ana-Dünya tarafından amacına ulaştırılmakla..." (113 sayılı paragraf); veyahut da: "Gök ile Dünyanın anlaşmış olmalarından ötürü şuna karar verdik ki Timuçin halkın hâkimi olacaktır" (121 sayılı paragraf) ve de: "Bu gibi iyi bir hareketin ödülü olarak, Gök ile Dünya bunun ödüllendirilmesi konusunda karar versin" (163 sayılı paragraf). Paleo-Türk yazıtlarına gelince, aşağıdaki gibi anlatmaktadırlar: "Yukarıda Gök ile aşağıda Dünya bunu emrettikleri için (M.2, N., satır 10). Ayrıca, Yenisey yazıtlarında şöyle denmektedir: "Gökte bulunan güneşten ve de yeryüzünde bulunan ülkemden yeterince yararlanamadım" (Barik 3).

Bunlar doğruluğu yadsınamayan olaylardır, ancak yüzde itibarile istisna teşkil etmektedirler ve bunlar dünyayı göğün eşiti hele hele dişisi yapmaya yetecek nitelikte kanıtlar değillerdir. Yeryüzünün dişiliği ile ilgili hâkim inanç bir yana, günümüzdeki Buriyatlarda olduğu gibi, onun erkilliği üzerinde ısrar edenler de mevcuttur (Q.144, sf.438 vd. deki "Beyaz Yaşlı"ya bkz.). Son cümlesi dışında, aşağıdaki hususları açıklarken Theophylactus'un çok yanıldığını sanmıyorum: "Türkler, ateşi olağanüstü şekilde onurlandırıyorlar; ayrıca su ve havaya karşı da saygı duyuyorlar; Yeryüzünü de kutluyorlardı, fakat gök ve dünyanın yaratıcısı olarak sadece Allahı kutsamakta ve kabul etmektedirler" (I.6, sf.248). Yazıtlarda bir müddet sonra, Uygurlar döneminde, aşağıdaki şekilde bunların farklılıkların ayrıntısına işaret edilmektedir: "Yukarıda Kök Tengri'nin emretmesi ve aşağıda Yağız Yer'in yönetmesi sebebiyle" (Tar. satır 16).

Yazıtlarda bizim "kutsal" olarak tercüme ettiğimiz fakat, *yer* "dünya" ile "*yer sub*" "*dünya-su*" arasında Kaşgarî'nin belirttiğine göre "serbest bırakılan" anlamına gelen *iduk* kelimesi ile tanımlanan farklı bir kavram mevcuttur (B.10, 3, sf.377). Her ne kadar bu terim "adanmış" hayvanlara, "mesut ve kutsal" olan herşeye uygulanırsa da (aynı yer) aynı zamanda avlanmanın, balık tutmanın, ağaçları kesmenin vs. yasak olduğu bir yer veya yerlerin topluluğunu da ifade etmektedir. Topraklar üzerinde etnografyacıların "hâkim-sahip"ler veya "hâkim ruhlar" olarak adlandırdıkları nesneler yaşamaktadır (Q.101, sf.172-197). Bunlar Kaşgarî'nin "sahipler, asiller, tanrılar" şeklinde tanımlayacağı, Türkçe'deki *idi/izik*, moğol-tunguzcadaki *ezen/ecen*'lere tekabül etmektedir (B.10, 1, sf.87, 330). Moğol lisanı, "dünyanın hâkimleri" yani, *yazir-un ezen* ismini vermektedir. *İduk* ile *idi/ezen*'in mutlaka ilişkili olmaları gerekir ve hemekadar bunlar neticede birbirine karıştırılmış olsalar dahi başlangıçta aynı şeyi ifade etmemekteydiler.

Dolayısıyla *yer sub*'un, *iduk* şeklinde tanımlanan, "serbest bırakılan" suların ve yerlerin tümünü temsil etmesi gerekmektedir. *İduk yer*'in ayrıca, Minusink yazıtında (sub olmadan) yer aldığına da dikkat etmek lazımdır (satır 1). Bu iki terimin olağan olmayan ayırımında, özel bir amaç görmek eğilimindeyim ve bu amacın metin yazarının kendi "*öz yeri*" olarak tanımladığı (ve varsayımsal *idi*'lerin olmayan) bir yerin kutsallığı üzerinde ısrar etmek olduğunu sanıyorum. Ayrıca, Tariyat yazıtı şöyle der: "Benim olan bu topraklarda ve sularda yerleşiyorum ve göçebe hayatı yaşıyorum" (satır 19).

Yer sub'ların, dünyanın üzerinde dolaşan görünmez şeyleri, yani yerin hâkim-sahibi olan ve bu sıfatı ile özellikle halka yakın olan herşeyi temsil etmesi dolayısıyla, ilahî mertebeler içinde yüce bir yere sahip olduğu açıktır. Benim yorumum; bunlarda "dünya ruhlarının tamamını değil fakat bölünmez bir tanrısallık" gören Barthold'unkinden (0.8, sf. 12) ve yine bunların bir tek yerde, Ötüken'in ormanında ve de Tamir adındaki tek bir akarsuda veya "daha doğrusu onun kaynağında" olduğunu ileri süren Giraud'nunkinden (0.32, sf.107) ayrılmaktadır. Bu görüşümü, sadece Altaylıların genel ideolojisi değil ayrıca, İran'da *ab-i şak isfahan* yani "Isfahan'ın yeri ve suyu" ulusal toprağın ve bölümlerinin tümünü tanımlayan deyiminin varlığı desteklemektedir (A.28, sf.36). Bunun yanında, Moğol çağında, "toprağın ve suların perileri" şeklindeki (aşağıya bkz) ideoloji ile ve son olarak, Türklerin ve Moğolların çağdaş temsillerinde bulunan hakim ruhların sayılarının çokluğu ile de desteklenmiş bulunuyorum. Giraud'ya karşı şunu ilave etmek isterim ki, gerçekte *iduk* olan, Ötüken ve Tamir, gerektiğinde, herhangi bir anlamsızlık olmadan, kendi isimleriyle de belirtilmektedir.

Tıpkı göklerin yıldızları gibi dünyanın ayrıcalıklı kısmı olan *iduk yer sub*, tek veya çoğul olarak, tehlikeli anlarda, halkı galeyana getirmek gerektiğinde veya ulusal birliği gerçekleştirmek lazım geldiği vakit, yazıtlarda belirtildiği gibi Tengri ile birlikte harekete geçmekte, fakat Tengri olmadan hiçbir zaman müdahale etmemektedir ki, bu da beni *iduk yer sub*'un imparatorlukla ilgili olmaktan ziyade, halkla ilişkili bir tanrısallık olduğu yönünde düşünmeye itmektedir. Tonyukuk, artık ordusunu daha ileriye götüremediği zaman, Tengri ile *iduk yer sub*, onun üzerinde baskı yapmaktadırlar (satır 38). Çin imparatoru, Türk halkını ortadan kaldırmayı istediğinde, "yukarıda Türklerin Tengri'si ile aşağıda Türklerin *İduk yer sub*' şöyle demektedir: Türk halkı hiç haline gelmesin. Bir halk haline gelsin ve bir halk olsun" (M.I ve 2, satır 10-11). Dolayısıyla, iduk yer sub yeryüzünün bütününden çok daha dar ve daha belirli bir anlama sahiptir.

Altaylıların, komşularına kendi öz *yer sub*'larını vermiş olmaları doğaldır. Moğol çağında, "Çin halkının yeryüzü ve sularının perileri"nden bahsedilmektedir. (MGT paragraf 272, ayrıca bkz. D.19, sf.363). Fakat, bunun yanında belli toprakların, Moğollar tarafından "yasaklı bölgeler haline getirildiğini, yani serbest bırakılan topraklar ve sular haline getirildiğini biliyoruz. "Samur, sincap ve yabanî hayvanlar yönünden zengin toprağını yasak bölge olarak ilan etmişlerdi" (MGT paragraf 9). Reşideddin taç giyme töreninden sonra Möngke, "tüm yaratıkların memnun olması" için, "hayvanları avlamaktan, vurmaktan ve öldürmekten" kaçınılmasını emretmiştir (H.8, sf.206). Günümüzde dahi bu korunmuş bölgeler hala mevcuttur. Bouillane de Lacoste, Ulan Bator'a hakim olan Bogdo Ula dağının, "yerli halkın bir otu dahi koparmayı yasakladığı gibi hiçbir hayvanın öldürülmesine izin vermediği kutsal bir dağ" olduğunu tespit etmiştir (M.16,

sf.18). Diğer bir yerde, Castagné, avlanmaları yasak olan balıkların yaşadığı kaynakların varlığından söz etmektedir (Q.24, sf.250). Altay Tatarlarında, VIII. yüzyıla ait bir deyimin hemen hemen aynısına rastlanmaktadır; *yetti ezinti yerim sum.* "yedi kapılı toprağım ve suyum" (Q.68, sf.177). Bu örnekler çoğaltılabilir.

Toprak tanrı veya tanrıçası ile Çinlilerin bize tanıttığı *Po-teng-ning-li* isminde ve S.Julien'in hatalı bir yorumu dolayısıyla, bilim dünyasının uzun zaman bilmediği bir "yeryüzü tanrısı veya tanrıçası" arasında daha ince bir ayırım yapmak kabildir (I.21, sf.11 Bkz. O.19, sf.58). *Çeu-şu* şunları yazmaktadır: "Ötükeh'den beşyüz li ötede, aniden karşınıza yüksek bir dağ çıkar; üzerinde ne bir ot ne de ağaç vardır. Buna *Po-tengning-li* derler ki, Çince "Yeryüzü tanrısı" anlamına gelmektedir" (O.78, sf.214-215). Çince transkripsiyon, bir *but/bot tengri* şeklinde, ve de (t) ile (r) arasındaki ilişki dolayısıyla, sıfatın "gri" anlamına geldiği (gri Allah) ve Orhon'un doğuşundaki *yağız*'a tekabül eden, eski bir *boz* veya *bor* (*r/z* değişikliği) *tengri* şeklinde bir anlam vermektedir. Ancak Çince'deki "yeryüzü tanrısı" anlamına gelen *bor*'u göz önünde bulundurmak gereklidir. Bu belgeden çıkan anlam nedir? Hiç bir şekilde bir sonuca varmak mümkün değildir; fakat en azından bunun olası olduğu söylenebilir zira bir veya birkaç dağ, çeşitli Altay toplumları tarafından yüksek bir tanrısallık mertebesine ulaştırılmıştır. Çözümlenmesi gereken, bu dağların yüksek mevkilerinin doğrudan doğruya kendilerine mi bağlı olduğu yoksa bunların yeryüzünün sembolleri mi oldukları sorusudur. *But/Bot Tengri*, Tu-kiu'lerin ve de ilk Uygurların kutsal dağı olan *Ötüken*'den farklıdır. Halbuki, XIII. yüzyılda Moğollar, herhalde Ötüken'le bağlantılı olması gerekecek şekilde (O.78, sf.218-219) *Etügen/İtügen* isimlerini (E.16, 3, sf.17-18) Tu-kiu'lere göre çok daha belirgin olarak yer tanrıçasına vermektedirler. Ancak, Moğolların kutlu dağı, Burkan Kaldun ismini taşımaktadır ki bunun birinci *boz/bor* (*Boz Han, Bor Han*) kelimeleri ile bağlantısı zor anlaşılmaktadır. Bu verilerden, sonradan ortaya çıkan imparatorlukların kendi güç merkezlerinde ulusal bir kutsal dağı ile belki de orada doğmuş oldukları için yeryüzünü temsil eden diğer bir kutsal dağları olacağı sonucu, belki biraz da belirginsizlik içinde çıkarılabilir. Beş yüzyıl içinde, şanlı Türk Ötüken'inin, artık o insanlar için hiç bir şey ifade etmeyen, *Po-teng-ning-li*'nin yerini tutmuş olduğu anlaşılmaktadır. Batılı gezginlerin[7] *İtago ve natigay* (F.29 şeklindeki kelimeleri ile ve bazen de bunların çoğu kez çok acayip türevlerinin (G.28, sf.791-792'ye bak.) *itügen*'i temsil ettiği konusuda hemen hemen bir görüş birliği bulunmaktadır (bunu Q.4, sf.16-18 ileri sürmüştü; I.17, 1, sf.181 ise bu konuda yanılmaktadır). En azından birinci isim için olay kuşkulu görünmemektedir. Ancak zorluklar bununla da bitmiyor, zira Plan Carpin şunları yazmaktadır: "Bu Allah *İtago* şeklinde adlandırılmaktadır, fakat Komanlar onu *kam* (=şaman) (G.29, sf.40) şeklinde adlandırıyorlar. Bu da, eğer Plan Carpin burada yeryüzü tanrısı *itügen* ile kadın şaman *utagan*'ı karıştırmıyorsa bana daha olası göründüğü üzere, bir yanlış anlamadan veya bir hatadan ileri gelmektedir (F.16, sf.15-16). Diğer yandan Rubruck veya Marco Polo gibi (G.35, sf.58-61; G.30, sf.83). Plan Carpin (G.29, sf.58) de, köylerde arabalar üzerine yerleştirilmiş insan biçimli, keçe veya bezden yapılmış bazı putların gerçekte, "sürülerin çobanları veya süt üretiminin ve genç hayvanların koruyucuları olduğunu" görmüş olabilir. Marco Polo, "kendi eşlerinin, çocuklarının, hayvanlarının ve tahıllarının bu koruyucularının"

---

[7] Jean du Plan Carpin ve Vincent de Beauvais *itoga* der, Marco Polo *natigay* ve *nacigay* der. Jean de Mandeville ise *Yroga* kelimesini yanlış yazmıştır (G.21, 1, sf.171; 2, sf.364).

yani *Natigay* ve eşinin de "yeryüzünün tanrıları" olduğunu belirtmektedir. *Natigay*, yeryüzü anlamına gelirse de, Marco Polo tarafından bir erkek olarak takdim edilmekte, halbuki *Gizli Tarih* daha önce gördüğümüz gibi, onu ana olarak adlandırmaktadır. Onun etkinlik alanına gelince, bize gezginlerimizin dedikleri gerçekten doğrudur: "kendisine bereket, doğurganlık, sürülerin çoğalması için dua edilmektedir" (E.16, sf.17-18). Günümüzde dahi, Yakutlarda, "otların büyümesini sağlamakta ve bebeklerin doğumuna yardım etmektedir" (Q.68, sf.247). Eskiden, Tunguzlar, bütün üretimlerin gerçekleşmesini ona bağlıyorlardı (J.9, 1, sf.276).

Dinî hayatın bu alanındaki mevcut karışıklığı büsbütün arttıran husus, Türklerin *Umay* (Q.10) olarak tanımladıkları ve hiçbir şekilde yeryüzü ile karıştırılması imkanı olmayan fakat hemen hemen onunla aynı sıfatlara sahip bulunan, ayrı bir ilahın varolmasıdır. İlahlar arasında çok eskiden beri var olan *Umay*'ın bunlar arasında belirgin bir yeri vardır. İsmini bilen Kaşgarî onu (Son=eş veya) "plasenta" (B.10, 1, sf.123) olarak tercüme etmektedir ve ilk öncekleri hakikaten plasentaya değin bir güç olarak görünmektedir. Asırlar boyunca rastlanan plasenta ile ilgili sayısız adetlerin hiçbiri (M.51, sf.91 sq.; M.2, sf.51), ne Yakutlarda ondan sonra ortaya çıkan ve halen mevcut olan Ayisit Hatun ve ne de çocukların korucusu ve ölü ruhların yol göstericisi, çağdaş Altay'ın *umay*'ı (E.23, sf.1788; E.30, sf.783) O'nun eski zamanlardaki önemini belirtmeye yeterli değildir. Ulan Bator'daki çok hırpalanmış yazıtda, *Umay*'ın ismi, *Kögmen* kutsal dağı, *iduk yer sub* ve *han tengri*'den sonra dördüncü ve sonuncu olarak görünmektedir. "Kadın", "İmparatoriçe" anlamına gelen *hatun* sıfatı ile birlikte bulunmaktadır ki, bu da, bu iki ardıl ifadenin yapısı farklı değil ise bu tanrıçanın gökle bir çift oluşturduğunu düşünmeye olanak vermektedir; ne var ki daima Han ön isim ve Hatun son isim olarak bulunmaktadır (a.18, 2, sf.151-153). Tonyukuk yazıtında, Tengri ve *iduk yer sub* ile birlikte adı geçmekte ve "insanlar üzerine baskı yapmak için" onlarla birlikte müdahale etmektedir (satır 38). Köl Tegin yazıtında ise, Kağan'ın "Göğe benzer" olduğu gibi, imparatoriçenin de "Umay'a benzer olduğu" belirtilmektedir (M.1, E., satır 3). Ve nihayet, birinin "İsmim Umay Beg"dir demesi dolayısıyla, bu ismin erkekler tarafından da kullanılabileceği görülmektedir (Altın Köl I, satır 6). Kaşgarî, onun gücünü şu şekilde özetlemektedir: "Kendisine tapınıldığı takdirde, bir çocuk doğmaktadır" (B.10, 1, sf.123). Yeryüzü ile yakınlığı oldukça gerçek olup, gökle ilişkisi de gerçek olabilir; ancak bu ilişki dönem dönem meydana gelmektedir.

Louis Bazin, kendisini "ana-tanrıça" (Q.10) şeklinde adlandırmaktadır; fakat ancak yeryüzü ile birleşmek suretiyle gerçek bir ana tanrıça olabilmektedi. Kaşgarî'nin "çocuğun bir arkadaşı" şeklinde ifade ettiği şeyin çok önemli olması gerekmektedir; tüm gebelik boyunca fetusla birlikte bulunması nedeniyle (M.51, sf.92), sık sık (*eş*) isminin verildiği Türkiye'de önemine hala inanılmaktadır. Kendisi, doğurganlığı elde etmek için dua edilen, önünde diz çökülen *tapın*'in güçlü bir arkadaştır (b.10, 1, sf.123). Bunun düşman olarak, yeni doğuran kadınlara ve yeni doğanlara bela olan ve lohusalık hummasını temsil eden, ayrıca Alkarısı, "Al kadın", "Alkızı" "Alanası" (M.51, sf.131, vd. Q.44, Q.9) diye adlandırılan, ünlü kırmızı şeytan *Al*'ı düşman olarak karşısına alıp almadığını öğrenmek ilginç olmalıdır. Muhakkak ki bu şeytan ilkel Türk tanrıları topluluğuna ait bulunmaktadır, zira günümüzde kendisi İran-Türk bölgesinin her tarafında bilinmekte ve kelime kökeni de oldukça açıktır (Q.11); ancak Ortaçağ'da bunun iz-

lerine rastlıyamadım. İnan'ın ifadesinin aksine, kendisi de pan-Türk kökenli olan fakat varlığı eski tarihlerde bilinmeyen *Albiz*'in aynısı olmaması gerekir (Q.76, sf.170).

Su

Daha önceden *yer sub*'da görünen suyun yeryüzünde yüksek bir anlamı vardır. Evrendeki dört elementten biridir. Hem söndürdüğü ateşin karşıtıdır ve hem de ateşin tamamlayıcısıdır, zira ateş, büyümesi suya bağlı olan tahtadan gelmektedir[8]. Bereket sağlamaktaki rolü iyi bilinmektedir ve bu özelliği kendisine hayatın kaynakları arasına yer aldırmaktadır. Her ne kadar sık söylenmese de, kendisi, yeryüzü gibi anadır. Ayrıca, yağmur şeklinde içinden geldiği Gök'e bağlı bulunmaktadır. ancak, Türklerin ve Moğolların dikkatini asıl çeken husus, kendisinin özellikle saflık timsali oluşudur[9]. Orta Asya toplumlarının çoğunda, Oğuzlarda, Moğollarda, Sibiryalılarda ve çağdaş Altaylılarda ve de günümüzde Türkiyedeki bazı heterodoks topluluklarda suyun dışkı ile kirletilmesi, bazen suda yıkanılması ve de çamaşırlar ile kap kacağın yıkanması da yasaklanmıştır. İbn Fadlan, Oğuzlar için der ki: "Büyük ve küçük abdestten sonra temizlenmiyorlar; cinsel temastan veya diğer herhangi bir şekilde kirlendikten sonra yıkanmıyorlar. Su ile herhangi bir şekilde temas etmiyorlar" (H.10, sf.68; H.44, sf.20-23). Moğollardan bahsederken, Cuveyni şöyle söz etmektedir: "İlkbahar ve yazın, kimse gündüzleri suya girmemekte, bir akarsuda ellerini yıkayamamakta ve ne de altın veya gümüş tabaklara su dökememektedir" (H.7, sf.205); diğer bir yerde de şöyle demektedir: "Suyun ruhu pisliklerle kirletilemez" (aynı yer, sf.569). Kondemir bunu şöyle teyit etmektedir: "Çağatay gündüzleri akar suya girmeye müsaade etmezdi... Ayrıca, suya küçük abdestini yapan veya burnunu temizleyen herhangi bir kimsenin öldürülmesini emretmişti" (H.12, sf.53-54). Rubruck'da onların "kendi elbiselerini ve de kap kaçaklarını hiçbir zaman yıkamadıklarını" bilmektedir (G.35, sf.75). Reşideddin, İbn Fadl-Allah ve Makrizî aşağı yukarı aynı şeyleri anlatmaktadırlar (H.44, sf.131 vd. ye bkz.).Riasanovski, bütün bunları, "suya küçük su dökme, suya elini sokma" yasağını ve de "suya bir kap sokulması ile suyun alınmaması" şeklindeki kesin emri vurgulamak sûretiyle özetlemektedir (O.85, sf.83 vd. Ayrıca, Q.148, sf.352, 356'ya bkz.). Türkiye'de ruhların sık sık ziyaret ettikleri yerlerin idrarla, pislikle ve tükürükle kirletilmesine tepki göstermeleri yanında (Boratav, P.7, 2, sf.562'de), aralarında yaşayarak inceleme yaptığım heterodoks Tahtacılarda, "suya tükürmek ve suya küçük su dökmek" yasak olduğu gibi, yine onlarla temas ede ede öğrendiğim üzere, daha birçok şeyin yapılması yasaklanmıştı (R.24, sf.166 vd.).

Aşağıdaki iki noktayı açıklamak herhalde gereksiz sayılmaz: suyun saflığı tamamen menfi mahiyettedir, ortadan kaldırılabilir, ayrıca arıtma gücü de yoktur; buna karşın, onun kadar önemli olan ateşin arıtıcı (temizleyici) gücü temelde aktiftir, yani kirletilebileceğinden fazla arıtıcıdır. Kutsallıkla ilgili çok yönlülük do-

---

8 Bu düşünce aynı zamanda İranlılarda mevcuttur. Menasce'nin R.P.'sine bakınız: P.58, 2, sf.203.

9 Suyun saflığı da İran'da mevcut olan bir kavramdır. N.26, sf.16'da zikredilen Jehangir C.Tavadia'ya bkz.

layısıyla, ritüel olarak banyolar ve yıkanmalar emredilebilir; bu takdirde su daha büyük bir anlam kazanmaktadır. (R.24, sf.200-201'de verilen örneğe bkz.).

Mevcut olan herşey gibi, suların da hâkim-sahipleri vardır, ancak bazı gözlemcilerin bunlarla ilgili olarak bazı tapınmalardan söz etmelerine rağmen bu, bir su tanrısının var olduğu anlamına gelmez. Theophylactus özellikle, Tu-kiu'lerin "havaya ve suya büyük saygı gösterdiklerini" belirtmektedir (I.6, sf.248). Hava ve rüzgârın ilahî niteliğine gelince, bunu teyit eden eski bir kaynağa henüz rastlamadım, fakat Arap-Kıpçak sözlüğü, Kaşgarî tarafından da beş kez sözü edilen, şeytan *yek*'i toz hortumu ile birlikte görünen bir fırtına şeklinde görmektedir (E.15). Bir ritüelin ve kültün çok kısa bir süre sonra bir tapınma şekli olarak yorumlanıp yorumlanmadığını anlamak her zaman güçtür. Suların hâkim sahiplerinin tıpkı yeryüzünün hâkim-sahipleri gibi etkin ve güçlü olduklarını gördük.

İduk suları arasında, Tu-kiu belgeleri yardımı ile varlığını öğrendiğimiz en azından, *temig iduk baş* isminde biri (M.1, N., satır 1; M.2, E., satır 29) mevcuttur; ayrıca başka yerlerde *iduk baş*'tan bahsedildiğinde (M.2, E., satır 25), ona atıf yapılmadığı hallerde belki iki veya ikiden fazlası da vardır. Birincisi yani Tamir (Tamig)'den yazıtlarla aynı yönde bilgi veren Çin vakayinameleri bahsetmektedir; kaynaklar gerçekten beşinci ayın ikinci on gününde, Türklerin Gök adına kurban kesmek için bu suyun kıyılarında toplandıklarını bize anlatmaktadırlar (I.21, sf.11, ayrıca bkz. 0.78, sf.214). İkincisinin yerinin bilinmediği gerçeğini kabul etmek gerekir; ayrıca "aynı yerin söz konusu" olduğunu düşünmemiz için herhangi bir engel yoktur (0.32, sf.107). Belli yerleri olan fakat anonim kalmış başka *iduklar*'ın da varlığı bilinmektedir; bunun yanında en azından Tes (Tez) şeklinde ismen belirtilen bir de nehir mevcut bulunmaktadır (Tar., satır 16).

"Baş" anlamına gelen *baş*'ın bir akar su söz konusu olduğunda "kaynak" şeklinde ifade edilmesi gerektiğini (Örnek: 0.32, sf.107, serseri bir su kaynağı) genel olarak anlamış bulunuyoruz; ben de bunu bu şekilde kabul ettim (R.11, 2, sf.206). Dolayısıyla, kaynaklarla ilgili bir kült tespit edilmiş olmaktadır ve bunda oldukça çekici bir taraf vardır; ancak bu değerlendirmenin hiç kuşkusuz sağlam temellere oturtulması gereklidir. Ne var ki bunun böyle olmadığı açıkça görülmektedir, zira herşeyden evvel Çinliler, kaynaklardan değil, kıyılardan söz etmektedirler ve sonra da, *baş* ismi dağlar için de kullanılmakta ve o zaman "doruk" anlamına gelmektedirki bu hemen hemen kesin olarak yanlıştır. Uygur imparatoru, Ötüken'in ortasında bulunan "Başkan'ın doruğuna" yerleşmekte (Tar., satır 15); "üç vadinin birleştiği noktadaki, Kayri dağının doruğuna doğru tırmanmamaktadır (S.U., E. satır 6), zira vadiler tepelere doğru uzanmazlar. Yazlık kampını (*yayla*), "Ötüken ormanının tepesinde, kakım (hermin) tabakhanesi yakınında, serbest bırakılmış olan tepenin batısında, Yabaş ve Tokuş nehirlerinin kavuştukları yere kurmuyordu" (S.U., E., Satır 9). Ve nihayet, Taryat ve Şine-Usu yazıtları yazarının bize aktarmış olduğu gibi *tes başı*, üçüncü bir taş anıt kitabesinin yerleştirdiği yer olan Tes'in pınarı değildir: çok yakın zamanda bu taş anıtın kalıntılarını nehrin kaynağında değil fakat bunun biraz aşağısında, bunun Advarant adındaki kollarının birinin sahillerinde bulunmuştur. Dolayısıyla, *baş*'ı, nehirler için "başlangıç yeri", dağlar içinde "yükseklerde" "yamaçlarda" şeklinde tercüme etmek gerekir. R.Hamayon'un çok ilginç bir notunu, bu tartışmayı sona erdirecek nitelikte görüyorum: "Mogollarda, kalanların temel geleneklerine sıkı

sıkıya bağlı olan *talcan* adlı büyük ritüel, atalar tarafından oturmak için seçildiği düşünülen ve genelde, kabilenin yazlık yerinde bulunan bir dağın yamacında cereyan etmektedir" (Q.64, sf.153). Demek oluyor ki, Köl Tegin, Karluklara karşı, ("Tamir'in kaynağında") kutsal bir kaynağı savunmak için savaşmamıştır, çünkü onlara sadece nehrin yukarısında rastlamıştır (M.1, N., satır 1-2). Buna karşın, *Gizli Tarih*, Cengiz Han'ın efsanevi atasını Onun'un kaynaklarında doğmuş olduğunu açıklamaktadır (MGT. paragraf 1) ve günümüzde de kaynaklar Türkiye'de kutsal telakki edilmektedir (Q.79).

Sayıları çok ve değişken olan Tu-kiu'lerin kutsal nehirlerine, Altay toplumlarında, bütün tarihleri boyunca rastlanmaktadır: bunlar, Reşideddin'in on nehir, *On-Orkun* (=On Orhon) (Bkz. 0.40, sf.40) şeklinde adlandırdığı gibi Uygurlarda, Tamir, Selenga, Tola (Tar., satır 19); Moğollarda, Selenga, Onon, Kerulen, İli; Batı'da Volga ... ismini almaktadır. Çağdaş Yakutlarda, herbir nehrin kendi hâkim-sahibi vardır; Karagas'lar, kendilerine balık vermesi için ona hediyeler getirmektedir; Altay Tatarları, Abakan hanın yağmuru yağdıran kişi olduğunu söylemektedirler (Q.68, sf.279).

Su birikintisi, *köl irkin*, her türlü eşya birikimi gibi, daha büyük bir güç kazanır. Kaşgarî için, prenslerin sahip olduğu varsayılan yüksek zekanın bir simgesidir (B.10, 1, sf.108). 1234 yılının bir Moğol metni şöyle der: "Bilgi bir denizdir" (D.25, sf.284). Tengri'nin bir lütfu olarak (Örnek: Tar., satır 6), çok değerli bilge, "akıllı" sıfatının taşınmasına olanak sağlayan, kralın *bilgeliği*, *Bilig*'i, hiç kuşkusuz suyun engin büyüklüğünden kaynaklanmaktadır. Kaşgarî'nin bu alıntısı, hiç değilse, Kül Tegin diye tanımlanan Bilge Han'ın ünlü kardeşine ait ismin okunuşunun, Köl Tegin "Göl prensi" şeklinde düzeltilmesine imkân vermiştir (A.4, sf.166-167), aynı nedenle, Ikhe Kuşotu'daki *küliçor* kelimesinin de, *Köl-iç-çor*, yani "(sarayın) içindeki *Çor* (sıfat) Göl" şeklinde düzeltilmesini sağlamaktadır. Aslında bu kelimelerin, bunların torunları tarafından taşınacak sıfatlar olan, okyanus han'ı, Çingiz Kağan (Cengiz Han) veya *dalay han*'ı (D.24, sf.22; F.1, sf.138), Tibet'teki *dalaylama* yani "okyanus lama"sını, ve de Pavet de Courteille'in "büyük nehirlerin sahillerini ve su yollarını denetlemeye aday şefler" olarak gördüğü, ve ayrıca, deniz beyleri, deniz gibi bilge olan Babür Şah'ın derya hanlarını (C.4, 2, sf.417) içeren uzun bir dizi içinde değerlendirilmesi gerekir. Türkiye'de, *derya* kelimesi "deniz", "okyanus" çok bilgili kişiler, ilim adamları için kullanılmaktadır (E.14, sf.79). Baykal gölü, gerçekte *Bai Köl* yani "Zengin Göl", doğaüstü güçlere sahip olan göldür (C.16, sf.116). *Bai* (bay) sıfatına çağdaş büyük Allah Ülgen (Bay Ülgen)'i ve de çoğul olarak Kangai dağını, (Baygan Kangai (Q.130, sf.971)) tarif ettiği, ayrıca "yasak", "tabulu", (örneğin Altay lisanında: *bay söz* "tabulu söz") anlamlarını aldığını düşünerek, çok büyük bir değer verilmesi lazımdır.

Su birikimi, ayrıca, bir toplumu bütün olarak temsil edebilir, ancak bu takdirde, genellikle topluluklara verilen renk olan *kara* "siyah" şeklinde adlandırılmaktadır. Tariyat'taki Uygur kağanı "kara su gibi engin kara halkından" söz etmektedir (satır 14). Bu ifadenin kendisini "bilge imparator" eşini de "bilge imparatoriçe" şeklinde tanımlamaya karar verdiği zaman ortaya çıkması bir rastlantı olmasa gerek. Aynı metinde suyun enginliği fikri, "Yazlık kampımı (yayla) bir göl

gibi uzanıyordu" (Tar., satır 20) şeklindeki cümlede "bir göl gibi uzanmak" deyiminde olduğu gibi *kölle*-fiili ile ifade edilmektedir[10].

Suyun enginliği göğü yansıtan bir aynadır ve dolayısıyla yağmur gibi, o da suyu Tengri'nin hayatına iştirak ettirmektedir. İslam etkisini ancak yüzeyde belirleyen bir uslupla, *Kitab-ı Dede Korkut*'un önemli bir kişisi şunları öne sürmektedir: "Su, Allahın yüzünü görmüştür ve ben bu su ile konuşacağım" (C.13, sf.101; C.27, sf.138). Bu bağlamda gaipten haber almak için bir ayna kullanan şaman, onun vasıtasıyla Tanrı ile veya ruhlarla konuşmaktadır.

Kayalar ve Taşlar

Hâkim ruhlar tarafından sahip olunan, yeryüzünün dikkat çeken maddeleri kayalar ve taşlar hakkında pek az bilgi sahibiyiz. Taşlar üzerinde günümüzde yapılan gözlemlere benzer gözlemlere eski zamanlarda az rastlanmaktadır.

Ebedi anlamına gelen *bengü/mengü* sıfatının, özellikle Tu-kiu'lerde, Kırgızlarda ve Yenisey'in diğer Türk kavimlerinde; taşla, kaya ile ve mezarların yanına dikilen yekpare taştan yapılı balballar ile ilişkili olması dikkat çekicidir. Aslında bu terim, imparatorlukla ilgili iyi temennide bulunmak gibi çok nadir durumlar dışında, daha önce de gösterdiğimiz gibi Gökle ilgili olarak, başka yerlerde kullanılmamaktadır (M.1, E., satır 8; M.21, N., satır 6). "Sonsuz kaya", *bengü kaya*'ya Kara Yüs yazıtında (satır 1-5), "sonsuz taş" *bengü taş*'a Orhon (M.1, O., satır 11) ve Altın Köl yazıtlarında (satır7) ve sonsuz *balbal, bengü balbal*'a Tuva 2 yazıtında rastlamaktayız (satır 37). Bu son kelime ile, kullanılan sıfat kurban edilen düşmanın ruhunun kurban edicinin hizmetinde muhafaza edilmek istendiği anlamına ifade etmektedir; taş ve kaya ise, adına mezartaşının dikildiği kişinin hatırasının canlı tutulması yüksek meziyetleri ve kendisinden alınan örnek derslerin unutulmamasının istendiği anlamını ifade etmektedir. Belki de, Türklerin, üzerine birkaç kelime kazımış oldukları *Kara Yüs* gibi, bazı büyük kaya yüzeyleri çok eskilerden beri bu tür insan, hayvan ve tılsımlı soyut resimler ile süslenmişti. Bunların gizemli eskilikleri, bunların ebedi olduklarını düşündürecek kadar hayalleri etkilemiştir. Eski çağlara ait bu tür bilgilere hiçbir şekilde sahip değiliz, ayrıca yakın zamanlarda da Altaylıların, özellikle olağanüstü yapısı olan kayalar önünde derin bir etki hissettiklerine dair ancak bazı yüzeysel verilere sahibiz.

Manikeizm öncesi Uygurların, bunları *yassı taş* ve "yekpare taşlar" anlamına *talku taş* (Tar., satır 18; S.U., E., satır 9) şeklinde adlandırdıkları için, kendi mezartaşlarına sonsuzlukla ilgili bir nitelik vermedikleri görüşüne katılmıyorum. Nitekim bu aynı ifadeler, daha önceden Tu-kiu'ler tarafından da kullanılmıştı (M.22, E, satır 15); ve de Uygurlar "bin yıl ve onbin gün için" çalıştıklarını belirtmektedirler (S.U., E., satır 9).

---

[10] Ancak, belki de ayırım yapılmadan hepsi kutlu sayıldığından, bu eski tarihte özellikle kutlu sayılan hiç bir göl tesbit edemedim. Gerçekten dikkat çekici tek isim Baykal gölüdür.

Gök İle Yeryüzü Arasındaki İletişim

Bu çalışmamızın gerekleri beni, Göğün Yeryüzü ile, çeşitli dinî törenler vasıtasıyla ne şekilde iletişim kurabildiğini ve şamanların esritici seanslarında göğe ne şekilde tırmandığını belirlemeye sevketmiştir. Bu vesile ile ölülerin, uyuyanların, kurban edilen hayvanların ve de madde dışı varlıkların ruhlarının, şamanların yardımı olarak veya olmayarak, evren ekseni üzerinde nasıl seyahat ettiklerini görmüştük. Bu konuya tekrar geri dönmiyeceğiz. Ancak şimdi, soyluların ve kozmik seyahatler konusunda özellikleri olan diğer kişilerin bu tür yükselebilme yeteneklerini görebilmek ve kullandıkları eksenleri daha iyi izleyebilmek için bu iletişim şekillerini incelememiz gerekmektedir.

Hükümdâr ile Gök arasındaki ayrıcalıklı ilişkiler, hükümdarın gururunun, şamanın göğe yükselme gibi bu denli önemli bir konuda kağanı altetmiş olması fikrini hiç bir zaman kabul edemiyeceğini açıkça göstermektedir. Hükümdarın zenginliği ve ilahî kişiliğinin, bir ölçüde kendisine rakip gibi ortaya çıkan kişi (yani şaman) tarafından gerçekleştirilen olağanüstü hareketleri küçük gördürebileceğini anlayışla karşılıyorum. Gök tarafından üretilene yani *tengri yaratmış*'a, aynı zamanda "gök'ün benzeri" de denmektedir. Ancak, geleneksel olarak bu şekilde tercüme ettiğimiz kelime *tenriteg* kelimesidir ki bunun ikinci kısmı büyük bir olasılıkla *teg* yani (Türkçe'de degmek) "ulaşmak" fiilinden gelebilir ve bu "Göğe ulaşan" anlamına gelmektedir. Aslında burada pek büyük bir farklılık söz konusu değildir. Gerçekte, hükümdar kendi göğe yükselme yeteneğini, teknikten ziyade efsane ile kanıtlamaktadır. Çok nadiren kendi başına hareket eden Tanrı, onu gelip alıyor ve onu doruğa ulaştırıyor. Orhon yazıtları, açık bir şekilde herhangi bir anlam karmaşası olmadan, Köl Teğin'e (ve de Bilge Kağan'a) şunları söyletiyor: "Kağan Babam, El Teriş ve de hatun annem, El Bilge'yi Tengri, kafalarının tepesinden yakaladı ve onları (ilahî tahta oturtmak için) yükseklere götürdü" (M.1, E., satır 11). *Kitab-ı Dede Korkut*, islamî çerçeve içinde kalarak bir yerinde hiç kuşkusuz bu tür yükselmeye atıf yapmaktadır: "Güzel Allah! Sen yücelttiğini Gök'e ulaştırıyorsun!" (C.13, sf.205; C.27, sf.163). Aynı şeye örneğin, Fransızcaya "bulutlara yükseltmek" (Türkçe'de başı göğe erişmek) şeklinde çevirebileceğimiz, *kök tengride yokla*, "Mavi Gök'e kadar yükseltmek" şeklindeki ifade de rastlanmaktadır (B.8, sf.37).

Bu tür bir yükseliş, en azından Tabgaçlar döneminden beri Gök'e takdimle ilgili törenler sırasında (I.1, sf.242) ve Babür Şahın ana tarafından dedesi olan Moğol hanı Yunus Han için gerçekleştirdiği gibi XV. yüzyıla kadar (C.4, 1, sf.21) tahta çıkma ritüellerinde de görülmektedir. Bu konuda Hayton, Simon de Saint-Questin, İbni Arabşah gibi yazarlar tarafından kaleme alınmış çok sayıda iyi anlatıma sahip bulunmaktayız (I.1; M.41, sf.1-18'e bak.). Törenler esas itibariyle şöyle cereyan etmektedir: Hükümdar olacak kişi zemine konmuş bir keçe üzerine oturtulmaktadır. Merasimi yönetenler, kendisinde bulunması gereken meziyetler hakkında ve Gök ile Yeryüzü arasında onun tarafından kurulması beklenilen ahenk konusunda kendisine hatırlatmalarda bulunmak için, uzun bir nutuk irad ederler. Daha sonra müstakbel impatoriçenin kendi yanında oturmak için gelmesi üzerine yüksek rütbeli kişiler her ikisini havalara kaldırırlar ve "gösterişli bir şekilde ve yüksek sesle bağırarak onların imparator ve imparatoriçe olduklarını ilan ederler" (Simon de Saint-Quentin'in ifadesine göre, G.4, sf.16).

Gizli Tarih'in de belirttiği gibi yeryüzünde yaşarken "bedenleri ile" evrensel seyahatı yapmaya yetenekli diğer kişilerin de bulunmuş olması lazım; ancak biz, belirli olarak sadece kademeli şekilde sıralanmış olan kutsal kuşlarla ejderhaları görebiliyoruz.

Kuşların göklere yükselme ile ilgili yetenekleri, Altaylıların oldukça yaygın bir şekilde kullandıkları bir olgudur. Kendi evrensel seyahatlerini kolaylaştırmak için cinlerin ve ruhların bazı önemli kuşlara benzetilen yapılarını göz önünde tutmak yeterlidir. Kuşlar arasında, güçleri ve uçmadaki becerileri bakımından dikkati en fazla çeken yırtıcı kuşları ve bunlar arasında en ön planda dağların tepesinde, ağaçların en yüksek yerlerinde yaşayan ve kanatlarını gerdiği zaman yeryüzünü kaplayan, Tanrının bir habercisi gibi hareket eden kartalı görüyoruz. Kartalın evrensel yeteneklerini ve hayat kaynağı ile ilgili güçlerini gölgede bırakan, diğer bir görüntüsü mevcuttur: Bu, *Er Töştük*'ün daha yakın zamanlardaki kitabında büyük bir önem atfettiği insan yiyici vasfıdır. Bu eserde, iki bölüm tamamen kartala ayrılmış bulunmaktadır (C.9, sf.162 vd; sf.236 vd.) ve ayrıca daha birçok bölümde kartaldan bahsedilmektedir. Görkemli bir hayvan olan kartal sırasıyla yedi gün toprak altında, yedi gün göklerde yaşar; kemiklerini dokunulmaz hale gelecek tarzda düzenlemek için kahramanı yutar ve kanlı canlı olarak tekrar hayata iade eder. Yani başka bir deyimle, evren boyunca yaptığı bir hayli uzun süren bir gezinti sonunda; kendi iskeletini seyretmesi sırasında en azından ruhen ölen şaman misalinde olduğu gibi (P.24, sf.70 vd.), tahta çıkışında boğulmayı taklit eden Kral Hazar gibi (Q.49) ve de dönem dönem Hitan Kağanı gibi, öldürür ve tekrar diriltir. Bu kartalın Orta Asya'da, Asya'nın her yerinde var olan efsanevi kuşun benzeri oluşu, İran'daki *simurg*, Arapların *roh*'u Hintlilerin *garuda*'sını andırması, step iklimine iyi uyum göstermesi ve kendisinden sık olarak bahsedilmesi (Q.67; Q.135'e bak.) efsanenin eski olduğunu düşündürmektedir. Aslında büyük kartal temasının bizzat kendisi eskidir; Ayrıca, kartal temasına islâm sanatının kutsal anıtlarında, Palermo'daki sarayın tapınağında (L.13) veya imal edilen eşyalar üzerinde (L.1, 315 sayılı resim) çizilmiş ve kazılmış olarak rastlamaktayız. İranlıların islamiyete yaptığı katkılara büyük önem veren ve Türklerin katkılarını hiçbir zaman dikkate almayan İslam sanatı tarihçileri geleneği, benim yönettiğim bir eserde, Bayan Bemus Taylor'a bu göğe yükselişin; "burada, kuşkusuz Şarkın ve de Uzak Şarkın bilinen bir temasının İrandaki şekli olan ve Şahname'nin bir bölümünde anlatılan, *Simurg* tarafından göklere kaçırılan Zal hikayesi" olduğunu belirtmesine neden olmuştur (L.2, sf.155). Ancak, Firdevsî Türklerin hakimiyeti altındaki devirde yazıyordu, kaldı ki konularını İran folklorunun dışından da almış olabilirdi. Diğer taraftan, İran folkloru ile Türk folkloru arasındaki ortak temelin genişliği de bilinmektedir.

Kartalın, sırasıyla yer altında ve havadaki yaşam şekline daha büyük özelliklerle ejderhada rastlanmaktadır. Bu ilginç hayvan tek başına, burada ancak yüzeysel olarak değinebileceğimiz şekilde geniş bir konu oluşturur (Q.150'ye bkz.). En eski Türkçe'deki adı, Çince *lung* adının bir değişimi görünümünde olan, *lu*'dur. Ejderha kavramının o dönemdeki inançların çoğunda söz konusu olduğu gibi, Uzak Doğu'dan alınmış olduğu düşünülmektedir (Q.68, sf.188 vd.); ancak ejderhaya ayrıca İran'da ve Yunanistan'da da rastlandığından, burada bir Batı etkisi de bahis konusu olabilir. Bununla beraber, bazı Türk toplumlarının (Azeriler, Türkmenler, Özbekler) ejderhaya bir yer vermediklerini ve hatta Oniki

Hayvan takviminde O'nun yerine timsah ve balık koymuş olduklarına da işaret etmek gerekir (A.4, sf.551, vd.).

Ejderhaya *yılan, nek yılan, büke* (B.10, 3, sf. 155, 217) ve *evren* adları verilmektedir. Kökeni Türk olan yalnızca bu son isim, kuşkusuz çok eskidir; zira bu isme, Oniki Hayvan takviminin Bulgarca şeklinde ve de *Kutadgu Bilig*'de rastlanmaktadır (A.4, 0.21; B.17). *Evir-* "dönmek" fiilinin durum ortacı olup, "döneni" tarif etmekte ve kişiliği hakkında bir fikir vermektedir. Gövdesi, kendisi üzerinde uzun halkalar şeklinde döner veya, çöreklenerek, kuyruğunu ısırır veya asıl kafasını kuyrukdaki kafasına karşı kaldırır ki bu şekilde, grafik çizim olarak, evrendeki devamlı çevrinmesini ve saldırganlığını gösterir: "Bak! O, Ejderhayı Yarattı. Durmadan dönüyor" der *Kutadgu Bilig* (B.1, sf.29). Onun kendine has ayı, Gök'e yükselmek için topraktan çıktığı söylenen, Nisan ayına denk gelmektedir. Bu aslında Uzak Doğu'ya ait olan ve hala canlı olarak yaşadığı Anadolu'ya kadar taşınmış, eski bir inançtır. Bektaşi geleneklerine göre, Hacı Bektaş onu, göklere göndermek için mağarasından kovmuştur. Debbağlar loncası onu, kendisinin koruyucusu ve manevi desteği haline getirmiştir. Sıklıkla insanlarla kavga halindedir ve ilkbaharın simgesi olan Hızır tarafından yerle bir edilir ki bu da bize hem Altay geleneklerini hem de Aziz Jorj'la ilgili öyküleri anımsatır. Onu Yedi Küçük Gezegen ile (yani Pleyadlarla) ilişkili kılan, aynı zamanda geyik veya ceylan'ın çocuğu şeklinde temsil edildiği Anadolu toprağının efsaneleri, geleneklere sıkıca bağlı olarak bazı Sibirya temalarına çok yakındır. Otçugillerden doğan "ejderha, göğe yükselir... bulutlara dalar, sonradan yeryüzüne iner, kışı derin mağaralarda geçirir... İlkbahar mevsiminde, bulut şeklinde doruğa yükselir" (Q.85). Daha başka diğer on farklı olayda olduğu gibi (L.9; L.14), burada (bulutlarda, mağaralarda), ejderhanın suya ait bir özelliği ve suyun doğurgan meziyetlerine sahip olduğunu gösteren veriler var. Bunlar, toprak altındaki yaşamından, yıldırım ve ateşle olan ilişkisinden doğan kötü niteliklerine ilave olan özellikleridir. XIII. yüzyıldaki temsilerinde genellikle çatallı bir dili, büyük açık bir ağzın için tehditkâr sivri dişleri bulunmaktadır (L.14; L.19, resim 13-16; L.23, resim 25) ve Yunus Emre kendisini "insan yutucusu" şeklinde tanımlamaktadır (E.32, 1, sf.285). Bu suretle ejderha ölüm ve diriliş konusunda kartalın rakibidir ve şair bunu iyi bir şekilde gözlemlemektedir; nitekim gökle yeryüzü misali, canavarın evrensel hareketinde, bir kez birini bir kez diğerini görmektedir. Düşmanları ve karşıtları uzlaştıran, evrenin hareketini izleyen, mevsimlere riayet eden veya onlara hükmeden O'dur. Günümüzde canlı kalan halk inançlarından daha fazla, onun dönüşümüne ait temsillerin en belirgin olanları yine İslam sanat tarihine ait veriler olmaktadır. Yakın Doğu mimarisinde, aynı anda, hem hayat ağacının taşıyıcısı olarak yeraltında (L.22, resim 35), hem de havalarda uzun dalgalı vücudu ile kıvrımlar yaparak kemerler ve tonozlar üzerinde görülür[11].

Okları da göğe ulaşabilecek nitelikte olan canlı yaratıklar serisinde sınıflandırmamız gerekir (Karşılaştırma için, P.23, sf.44'e bkz.). Tahtadan yapılmış olduklarından ağaçda bulunan evrensel değerlere iştirak ederler. Uçlarına tüy ta-

---

[11] Bu ejderha, bazen aynen yay hattını takip ederekten, Ani şehri üzerinde, Halep şehri üzerinde, Bağdat'ta şimdi kayb olan Talisman kapısı üzerinde, Sultan Han (Kayseri'deki) ve Karatay Han diye adlandırılan iki Anadolu kervansarayında ve de Erzurumdaki Emir Saltuk türbesinde görülmektedir. Bu listenin tam olmaması gerekir, ancak uzun arkeolojik araştırmalara rağmen başka örneklere rastlıyamadım.

kılmış haliyle, tüylerini taşıdığı kuşlara eşdeğerdir (R.36; R.39). Evren'in üst bölgelerine ağaç olarak ve de kuş olarak girerler. İnsana ait oldukları için[12], onu, kendileri ile birlikte evrenin üst bölgelerine sokarlar. B.Eliade, "yay ve oklar evrensel uçuşun bir simgesi olmaları bakımından... şamanın kendini yükseltici aygıtının bir parçasıdırlar" diye bu konumu belirtmiştir(P.24, sf.147). Bir şamanın Göğe bir ok gibi fırlatıldığından bahseden Samoyedlerde olduğu gibi bu konuda açık seçik örneklere sahibiz (Q.126). Ayrıca, herhangi bir ok atıcısının böyle bir gücü bu denli kolay bir şekilde elde edebileceğine hayret edilebilir. Ancak öldürme hakkının, bu hakkı tabiyeti altında bulunan halka verirken tüm sorumluluğu üstlenen şefe ait olması gibi, ok ve yay da kendi namına kullanılması için, hükümdar tarafından kullarına verilmiş ve aslında ona ait nesnelerdir. Oğuz oğullarına yetkilerini devrettiği zaman (0.n.39), "Yayla yapıldığı gibi, sizler okları göğe doğru atacaksınız" der. Tanrıya doğru yürüyüş, az veya çok, yukarıya doğru bir yöneliştir. Bir acemi, bir azizin gizemli coşkusuna sahip değildir... Yaylar ve oklar, Türklerin istilasından sonra, İslam dünyasındaki yeni siyasi gücünün simgesi olarak kullanılacak; iki simge maddesi olan yay ve oku ayrılmaz bir bütün haline getirilmiş olacaktır (Q.146; 0.50, sf.40-42'ye bkz.).

Okun, göğe doğru herhangi bir kimse tarafından serbestçe atılıp atılamayacağı hususu pek belirgin değildir ve belki de Hiung-nu'larda olduğu gibi "kartalın okçuları", ayrıcalıklı bir zümre oluşturmaktadır: "bu okçuların okları göklerin en yükseğine erişebilen tek bir kuşun tüylerini taşır" (I.17, sf.94). Ancak, buna karşın, mistik bir görüş açısı içinde, tüm bu sihirli maddelerin yaratabileceği varsayımları görebiliriz. Oku çekerken amaç, sadece ejderhayı kovmak veya yıldırımı öldürmek değildir. *Dede Korkut Kitabı*, göğe doğru okları fırlatan Nemrud'a çok yer vermektedir (C.13, sf.204-205). Tabiatiyle bu Kur'an'dan alınmadır (II, 260, XXI, 69) (Nemrud adı altında N.7'e bak.). Fakat Selçuklular ve onların halefleri, istila ettikleri ülkelerin kültürlerinden, kendi inançlarına uygun olan yönleri almışlardır. Belki de en eski zamanlardan beri, Türkler ve Moğollar, Çinlilerin etkisi altında Göğe doğru ok atışları yapıyorlardı; ve simgenin aslında gerçek olaydan her zaman için daha büyük bir anlam taşıması dolayısıyla, Göğü hedeflemek inancıyla, evrensel ağaca doğru da ok atıyorlardı (N.16, sf.28; Q.134, sf.322-323).

Bantlı yay ile gergin okun resimlerinde evrene oldukça benzer bir temsil mevcuttur: bunların oluşturduğu yarımküre göğün tepesini (tonozunu) teşkil eder; ip yeryüzü, ok ise evrensel eksendir. Bu görüntüye *Oğuzname*'de rastlanmaktadır. "Bir gün uyurken Oğuz, gümüşten bir yay ile üç ok (gördü). Yayın uçlarından biri güneşin doğuşuna, diğeri de batışına temas ediyordu. Ve üç ok da, geceleyin uçuyorlardı" (XXXV sayılı paragraf). Günümüzde hayallere neden olan gök kuşağı, aynı zamanda (Q.126), yeryüzünün geçici bir görüntüsü ve göğü yeryüzüne götüren "göğün köprüsü" olmuştur, fakat bu konuda eski zamanlara ait yeterli kanıt bulamadım.

Daha önce değindiğim gibi, yurt, ayrı bir küçük evreni temsil eder. Bir merkez direkle desteklendiğinde, bu direk küçük evrenin ekseni görevini görür.

---

12 İskitler için, bkz. N.23, sf.121, 167; Hunlar için 0.58, sf.91, 106. Ayrıca, özellikle bkz. Q.146, sf. 305, 318. Daha önceleri için M.F. Köprülü (0.50). Bütün bunları R.39'da, diğer referanslarla birlikte incelemekteyim.

Merkezinde toprakta ocağı ve tepesinde duman deliği bulunduğundan duman sütunu dikey olarak yükselir.

Başlangıçta, Gök'ten yıldırım vasıtasıyla gelen ateş (P.27), durmadan geri döner ve yükselme yeteneği de, dikkatlerin buna odaklaşmasına neden olur. birkaç basit veri, bu temsilleri desteklemektedir. Ateş, şaşılacak şekilde her şeyi tahrip etme gücüne sahiptir. Bu durumda, yanmış olan nesneler acaba nereye gidiyor? Herhalde havaya yükselen dumanla birlikte gitmişler ve orada erimişlerdir. Ateşin yurt'ta yakılması halinde ateş, üst havalandırma deliğinin çektiği bir sütun oluşturur. Çağdaş yayınlar durmadan , bu devamlı yükselişi konu ederler: "Sen (ateş) ki 99 tengri'ye kadar ulaşan parıltını yayıyorsun... Sen ki bulutları geçersin..." (Q.122, sf.136). Ancak bu düşünüş şekli çok eskidir. Bir kin (Jutşen) prensi, dizini büktükten sonra, rüzgarın kuvvetle canlandırdığı bir ateş yakmıştır. "Ateş yavaş yavaş yükseldi... Tüm yeşil otları geçtikten sonra, alev göğün içine girdi" (N.16, sf.11). Kalmukların, bir dağın sinesindeki bir mağaradan yükselip minare boyuna erişen duman sütunu ile ilgili kültlerini geliştiren belki de bu görüntüdür ((H.6, sf.292-293). Herhalde çok eskilerden beri, yeni bir prensin tahta çıkışını Gök'e müjdelemek için, tahta yakılması gerektiği biliniyordu. Kitanlarda, 907 yılında gerçekleşen böyle bir uygulama örneğine sahip bulunmaktayız (I.36, sf.239).

Diğer taraftan, Marco Polo'nun çok ilginç bir gözlemi, ateşin, kendisine verileni yeryüzünden göğe doğru götürdüğü esasına dayanan inanca bağlı bir olayı ortaya çıkarmaktadır: "iki erkektiler, birinin ölmüş bir erkek çocuğu ile, diğerinin evlenme çağından evvel ölmüş bir kız çocuğu vardı; bu iki adam, söz konusu olan iki ölüyü evlendiriverdiler... Evlenme aktini önce yazdırdılar. Daha sonra bir ruh çağırıcısı evlenme mukavelesini ateşe atarak yakar. Dumanın yükselişini gözlemlerken, aileler bunun öteki dünyadaki çocuklarına gittiğini ve evlendiklerini müjdelediğini söylerler... Sonra büyük bir düğün yaparlar... geyikler ve atlara, diğer hayvanlara, her türlü giysiye, sikkelere, eşyalara ve aletlere ve de çeyiz olarak verilmesi gereken herşeye benzeyen resim ve partreleri kağıt üzerine çizerler, sonra da bu resimleri yaktırırlar; çocuklarının öteki dünyada bütün bunlara sahip olacağını söylerler" (G.30, sf.87, Ayrıca bkz. Q.139, sf.173).

Mesudî daha önce Hazarların "bekar bir gence öldükten sonra bir eş verdiklerini" yazarken, herhalde ölümden sonra gerçekleştirilen bu tür bir evlenmeye atıf yapmaktadır (H.32, 2, sf.9); ayrıca böyle bir evliliğin varolması halinde buna ait ritüellerin de varolması gerekmekteydi. Ölüye refakat etmesi için insanların yakıldıklarını biliyoruz; bu konuya ileride cenaze merasimlerini incelerken değineceğiz. Bu uygulamada kemikler tamamen kül haline geldikten sonra ölülerin yeryüzü ile herhangi bir ilişkileri kalmıyor ve öteki dünyaya kesinlikle gitmiş oluyorlardı (R.31).

Bütün bunların önemine rağmen, iki büyük *axis mundi* (evren ekseni), yine de ağaç ve dağdır. Şimdi bunları inceleyeceğiz.

Evrensel Ağaç

Potansiyel olarak ağaç kadar zengin bir nesnenin karmaşık varlığı karşısında (Q.5'e bkz.), bunun tanrılaştırılmasının, dünyanın ekseni ve hayatın kaynağı şeklinde belirtilen iki temel temsilden kaynaklanıp kaynaklanmadığı konusunda karar veremiyorum. Ağacın her zaman ve her yerde tanrılaştırılmamış olması kabildir. Ancak bazen kendisine derin saygı sevgi gösterildiği, bazen de kendisine tapıldığını bildiren bilgiler; İslamiyeti kabul ettikten sonra da Türklerin ağaçlara ettikleri dualar; Kaşgari'nin aşağıdaki ifadesi: "Türkler Tengri ismini, büyük bir ağaç gibi göze büyük görünen herşeye veriyorlar"; bu tanrılaşmanın sıkça ve Altay dünyasının birçok yerinde meydana gelmiş olduğunu (B.10, 3, sf.377) bize kanıtlamaktadır. Ünlü sözlük yazarının, ağacın yüksekliği ile ilgili olarak verdiği bilgi (P.della Valle'ye göre kültün önemine bağlı olarak J.27, sf.355), derhal bir sorunu ortaya çıkarmaktadır. Bilindiği gibi birçok efsane ve folklor temasının, büyük bir ağacın, tek bir ağacın veya kuru bir ağacın etrafında geliştiği kesin ise de (G.28; E.27, sf.310; 0.33, sf.117; J.12, sf.401-405; J.24, 2, sf.151, vs'ye bkz.), diğer bazıları dikkat çekmeyen ufak zavallı bitkiler etrafında gerçekleşmektedir. Bununla beraber, her zaman olduğu gibi ağaçların, tahtanın, ormanın bir arada birikimi, tüm bireylerin bir araya gelmesinden oluşan güçle desteklenmektedir. *Korumak* kelimesinden türevlenen *koru* kelimesinin "av yasağı"nın bulunduğu, korunan ve dolayısıyla "kutsal" hayvanların bulunduğu yerleri belirlemek için kullanılmadan evvel de *koru* diye adlandırılan çok sayıda ağaçlıklar ve kutsal ormanlar mevcut olmuştur.

Genelde dev büyüklükte olmakla birlikte aslında bahis konusu bir simge olduğundan, her zaman zorunlu olarak büyük cüsseli olmayan bir evrensel ağaç varlığına eski çağlarda bazen değinilmekteydi; ancak bu husus günümüzde çok belirgindir. Buna ait birkaç örnek vermekle yetineceğiz.

Altay Tatarları "herşeyin merkezinde, yeryüzünün göbeği üzerinde, dünyadaki ağaçların en büyüğü, tepesi Bay Ülgen'in (Göksel Tanrı) oturduğu yere değen devasa bir çam ağacı bulunmaktadır" demektedirler (M.55, 2, sf.7). Yakutlar, yeryüzünün merkezinde, göğü kateden büyük cüsseli bir ağacın var olduğunu ve bunun köklerinin altından "güç verme yeteneği bulunan" ebedi bir dalganın fışkırdığını, bunun köpüklü sarı bir sıvı olduğunu söylemektedirler (Q.68, sf.55). *Er-Töştük*'te, bir bakışla bütün yüzünün kapsanamadığı genişlikteki, dev gibi bir ağaç anlatılmaktadır; "Tüm dünyada bundan daha güzel bir ağaç yoktu. Yüksekliği ve gücü o denli idi ki göğün kabuğunun yıkılmamak için kendisine yaslandığı dahi söylenebilirdi" (C.9, sf.162).

Gövdesi yardımıyla, göksel dalları toprakaltındaki köklerle temas ettirdiği düşünülen ve bazen de göğün dayanağı, direği olan bu evrensel nitelikli ağaç, şamanizmde büyük bir rol oynamaktadır. Çoğu kez yedi veya dokuz dalı bulunan, gövdesi üst delikten geçecek şekilde (Altay Tatarları, Buriyatlar) Yurt'un merkezine ekilmiş bulunan ağaç, Şaman'a evrensel yolculuğunda merdiven görevini görür (Örnek olarak P.24, sf.170 vd.).

Bu temsillerin bunları açıklayan belgeler kadar çağdaş olduğunu düşünmemek gerektir. Nitekim *Kitab-ı Dede Korkut*, bunu şu şekilde çok açık bir tarzda izah etmektedir: "Başına baksam başsız bir ağaç; ayaklarına baksam ayak-

sız bir ağaç görünümündesin", yani başı ve ayakları bu dünyadan olmayan bir ağaç söz konusudur (C.13, sf.109); ve ayrıca, şunu da belirtiyor: "Erkekler veya kadınlar için ibadet yeri olan ağaç" (aynı yer, sf.109).

Bu konuda, bize; İslam öncesi Türk ve Moğol belgelerinin azlığını gideren İslam etkisi altındaki öyküler (Türkiye için bkz. Q.55 ve Q.79), hayvan sanatının bronz figürleri (K.6, sf.87), şaman davulları üzerindeki (Q.68, II sayılı tablo, XVI) çeşitli resimler; kartalı büyük bir ağacın üzerinde gösteren çizimler ve nihayet özellikle hayat ağacına bağlı olan ve bunu incelediğimizde daha geniş bir şekilde ele alacağımız bazı nadir tarihi kanıtlar destek olmaktadır. *Gizli Tarih*'te, Kutula "hükümdar olarak seçildiği zaman (Moğollar) göğüs hizasına kadar bir çizgi teşkil edecek şekilde yapraklı Koronak ağacının etrafında danscttiler ve buraya kenarlarına kadar dizlere dek (yükselen) kül yapmak için (girilirdi)" (MGT 57 sayılı paragraf). Burada herhangi törenin söz konusu olduğu iyice anlaşılmıyor, ancak bir eksen etrafında dans edilmesi Türk-Moğol dünyasında olağan bir şeydir ve burada eksen olarak bir ağacın mevcut olduğu konusunda kuşku duymamız gerekir. Bir müddet sonra, Timuçin ile Jamuka, "tıkız bir ağaç"a karşı kendilerini "kan kardeşi" ilan ettiler" (MGT 117 sayılı paragraf). Genelde Gök, gösterişli anlaşmaların kefili olduğundan, ağacın bu törende göğü temsil etme rolü bulunmaktadır. X. asırda, İbni Rüsteh, Avarlarda kuru bir ağacı şu şekilde sergilemektedir "meyve vermeyen koca cüsseli bir ağaç. Halk, çarşamba günleri, her türden meyveyi ona asmak için, etrafında toplanıyor; onun önünde diz çöküyor ve ona hediyeler veriyorlar" (H.25, sf.116).

Dağ

Dikeyliğin güçlü simgesi olan dağ, ormanları ile, karla kaplı oluşu, ulaşılamazlığı ve gizemliliği; tepleri göklere varan ve dolayısıyla onu tutan duruşu ile, evrenin merkezinde bulunmasıyla, Türk ve Moğol efsanelerinde önemli bir rol oynamıştır.

Bir yandan, yerdeki herhangi bir toprak düzeyindeki yükseliş, velev ki ovaların bulunduğu bölgelerde basit bir tepe olsa dahi, büyük anlamlar taşır. En azından, yeryüzü çekirdeğinden göğe doğru bir yükselişini temsil eder ve tırmanmak suretiyle onu Tanrıya yaklaştıran bir tür erişme ifade eder. Dualar oradan daha iyi işitilir, ölüler de, sonsuz ikametgâhlarından, özellikle onu bulamadıkları zaman, daha az uzaklaşmış olurlar. Göğün, yeryüzüne bir taş yığını (tumulus) vasıtasıyla yansıması, Tabgaçların çağından beri belirgin bir şekilde görülür: "Her yıl, Göğe kurban verilmesi sırasında... kral aşağıdaki töreni izlemişti. Gün doğmadan, at üzerinde... tepe etrafında bir tur atıyordu. Sonra bu tepeye tırmanır ve kurbanı sunardı. Son olarak, yine atına binerek, tümseğin etrafında tekrar bir tur atardı. Bu törene şu isim verilirdi: göğün turunu yapmak" (I.35, sf.1412, F.10, 1, sf.178'e bak.). Karluklar için, Gardizî'ye göre, kutsal dağ "Tanrı'nın ikametgâhı" olup, bu deyim, belki yaklaşık bir deyimdir (0.81, sf.285), ancak, bazen kendisine yakıştırılan *han* unvanını açıklamaktadır (Bur-Kan, Kadir-Kan ve belki de, Ötüken (sesli ahenk halinde), Tom-han vs. (0.40, sf.55; D.31, sf.2; D.27).

Diğer yandan her yüksek dağ halkın dikkatini çekecek niteliktedir. Bütün Türk ve Moğol toplumlarınca kutsallaştırılmış, belli bir adla çağırılan, özel ve bilinen bir dağın her zaman var olduğu bir gerçektir; onun yanında ayinler vasıtasıyla, örneğin aşiretin hayvan ataları tarafından yaratılması, bir kurucu kahramana sağlamış olduğu güçlü destek ve nihayet özellikle bir göçten sonra yeni gelen bir kimseye, buna atıf yapılan meziyetlerin aktarılması dolayısıyle, değerlendirilen diğer dağlar mevcuttur.

Kutsal bir dağa sahip olmayan bir Türk veya Moğol kavminin bulunmasına imkân olmadığı anlaşılmaktadır; ancak bazı dağlar, kendilerine evrensel bir ün kazandıran bir şöhrete sahiptirler. Ortaçağın müslüman yazarları ve de Tang devrinden beri Çin kaynakları (I.6, sf.10), gerek Karlukların gerek Çigillerin ve söylendiğine göre bütün Türklerin saygı duyduğu, halen mevcut olan Tokmak şehrinin biraz uzağında İssik Kul'un kuzeybatısıda, böyle bir dağın mevcudiyetini belirtmektedirler (H.21, sf.291, 299 ve de harita). Çinlilerin Tien-şan'ı (Göksel Dağlar), Türkçe çevirisi ile Tengri Tag, Hiung-nu'ların büyük kutsal yerlerinden biri olmuştur (I.2, 2, sf.178; 0.94, sf.3,6). İsminin zamanımıza kadar yaşamış olması, bunun kutsal açıdan önemini belirtmektedir. Çok eskiden Vu-huan'larda, ünlü bir dağ olan Kırmızı Dağ, ulusal ibadet yeri olarak görünmektedir; burası Leo Tung körfezinin kuzeybatısında bin li mesafede, yani büyük Kinhan'dadır. Buraya, "ölülerin ruhu" ırkın beşiği olan atalarının "totem toprağına dönmektedir" (0.76, sf.262). Vu'huan'lar, isimlerini herhalde ondan almış olmalılar, zira Hiung-nu'ların toplu bir katliamından kurtulan ataları oraya çekilmişlerdi (aynı yer, sf.260). Aynı şekilde, Tunguzlar ve Mançurya'nın diğer toplumları, VI-VII. yüzyıllardan beri bir tanrıça olarak bilinen ve sonradan Çin imparatorlarının, özellikle kurban adama şeklinde kendine özgü bir kült objesi haline getirdikleri Tu-tai (Çang-pai şan) adlı kendi kutsal dağlarına sahiplerdi (N.12, sf.646 ve 860-860).

Buriyatların "Zengin Orman" (*Bayan Kangai*) şekilinde adlandırdığı ve "tüm yeryüzünün efendisi" (Q.130, sf.971) olarak kabul ettikleri, Kinghan'da bulunan ve Tu-kiu'lerin Ötüken'i olan bu sıradağ, bu toplumun önemi ile orantılı olarak, çok büyük bir yer işgal eder. Bu dağ, muhakkak ki, Tu-kiu'lerin kutsal olarak kabul ettikleri tek dağ değildi. Çinliler, Ötüken'in batısında "dörtyüz veya beşyüz li ötesinde" (yaklaşık olarak 250 km), yani batı veya kuzey Kangai'de, belki de Gobi Altay'larının veya Sayan'ların doğu uçlarında olduğunu söyledikleri *Po-teng-ning-li* adlı diğer bir kutsal dağa işaret etmektedirler. Bu durumda, adı geçen kutsal dağın gerçekte Sayan'ın güney kısmında (Baykal gölünün batısında) bulunan ve hiç kuşkusuz VII. yüzyılda ve herhalde daha sonraları da sihirli olan *kök* "mavi" "göksel" (gayet olağan *-men* soneki ile: *Türk/Türkmen*'e bak.) şeklindeki kelime kökünün de belirttiği şekilde, burasının Kögmen olduğunu kabul etmek icap edebilir. Listede, birinci olarak görülen kendi isminden sonra, sıra ile adları *İduk-yer sub, kan tengri, umay katun* olan üç dağ belirtilmektedir (Niolaxa-Ulan Bator, 730'a doğru. A.18, 1, sf.161-162). Bu üç dağdan hiçbiri, Tu-kiu'lerin ırklarının beşiği olan ve Juan-Juan'ların buyruğu altında, demiri işlemek için sığındıkları ve her yıl kurban adaklarını yerine getirmek için ziyaret ettikleri dağ olamaz. Bu dağ kesin olarak Altay'da, Turfan çöküntüsünün kuzeyinde bulunmakta ve altının sihirli madde olarak önemi dolayısıyla *Altun Kiş* "Altın orman" "Yüce Orman" "Işıklı Orman" şeklinde adlandırılmaktaydı. Tu-kiu'lerin ideolojisini aynen muhafaza etmiş olan Manikeizm-öncesi Uygurlar

sırasıyla, *ötüken yiş başi* "Ötüken ormanının yamacı" ve de komşu *iduk baş*, yani "serbest bırakılan" dağın yamacından söz etmektedirler (Tar., satır 17; S.U., e., satır 9).

Ötüken, ağaçlı bir dağdır (bkz. K.12; Q.149; 0.78) ve ağaçların varlığının ısrarla belirtilmesi, ağaçların o yerin kutsallaştırılmasında katkıda bulunduğunu gösteriyor. Ayrıca hiç şüphesiz Ötüken stratejik bir konumdadır; bu husus itiraf edilmekte ve de bundan dolayı büyük bir önemi olduğu söylenmektedir; yine belki de bu durumu yüzünden dini açıdan da belirli bir değere sahip olmuştur; nitekim hükümdar burada Gök ile doğrudan temas halindedir: "Kağan Ötüken ormanında ikamet ettiği vakit, imparatorlukta fakirlik ortadan kalkacaktır" (M.2, N., satır 2; M.1, S., saatır 3). "Ötüken ormanından daha üstün bir yer olmamıştır. Her zaman için, imparatorluğu ayakta tutan toprak Ötüken ormanı olmuştur" (M.1., S., satır 9; M.2, satır 3). "Türk halkı... Ötüken ormanında yaşarsan, sonsuz bir imparatorluğun sahibi olarak kalacaksın" (M.1., S., satır9; m.2, N., satır 7. Ayrıca, bkz. sf.134). Ötüken, *İduk* olarak, yani "serbest bırakılan" şeklinde tanımlandığı için (M.1, e., satır 23), büyük kutsal yerler arasında yer alıyordu. ancak tepelerinden sadece birinin kutsal olması ve tümünün bu kutsal kısımla belirtilmesi alışkanlığının yerleşmiş olması dışında, asıl kutsal sahanın büyük bir coğrafi boyutlu olmaması gerekirdi.

Moğolistandaki Uygur imparatorluğunda da ününü ve rolünü aynen muhafaza etmiştir. Uygurlar burayı işgal ettiğinde: "Ataların ününün" burada bulunması (yani tekrar değerine kavuşması) için yeterlidir: Ötüken ülkesi sizindir!" şeklinde bu özellik belirtilmektedir (Tar., satır 14). Ayrıca, yani kağan hükümet merkezini burada kurmaktadır: "Ötüken'in ortasında, tahtımı kuruyordum" (aynı yer, satır 16). Bir müddet sonra da dağın ünü devam etmektedir. Kaşgari bunu biliyordu (B.10, I, sf.138). Sin-kiang Uygurlarında ise *ötken* kelimesi, "kutsal ülke" anlamını almıştır. Nihayet, yukarıda daha önce söylemiş olduğu gibi, kendi ismini herhalde Moğolların yeryüzü tanrıçası olan *İtügen/Etügen*'e vermiştir (Bkz. 0.78, sf. 212-219).

Ötüken kelimesinin anlamı uzun boylu tartışılmıştır (A.25, sf.213; A.19, sf.100); bunun herhalde *öt* "dua", "talep" "istek" kelimesinden türemiş olması düşünülebilir; o zaman, ana kök olan *Ötüken*, "dua eden" "dua edilen" anlamına gelmektedir. E.Lot-Falck, dişi şaman *utagan* ismi ile benzerlik kurmuş ve bu kelimenin "Moğolca gübre, Türkçe'de dölyatağı, kısacası ilk yaşama yeri" kavramını telkin ettiğini düşünmüştür (F.26).

Geleneğe göre, Mu-ye dağının eteklerinde, Kitanların ilk ataları olan erkek beyaz bir ata binmiş vaziyette, kadın da kül renginde öküzlerin çektiği bir kağnıyı kullanırken birbirleriyle karşılaştıkları söylenir (I.36, sf.42; I.34, sf.10,11; Q.2). Bunun hatırası olarak, Kitanlar her yıl kurban keserlerdi (I.36, sf.272-273; I.34, sf.141). Ölülerini, Wu-huan'ların kendi dağlarına götürdükleri gibi, onların da Mu-ye dağına götürmeleri gerekliydi (N.12, sf.218).

Cengiz Han döneminde Moğollar, hakkında bolca bilgilere sahip bulunduğumuz Kentei'de Burkan Kaldun adında bir dağın bulunduğundan söz etmektedirler (F.37, sf.33; F.42; F.46). Rintchen, bu kelime ile ilgili olarak, doğru olmasa dahi, en azından Moğolca olduğu hissini veren bir köken önermiştir: *Burkan*'ın "şaman tanrısı", *kaldun*'un "ongon'ların (putların) yapıldığı bir tür

söğüt ağacı" olduğu tahmin edilmektedir. Dolayısıyla, Burkan Kaldun'un "Söğüt tanrılı Dağ" anlamına gelmesi gerekir (F.43, sf.189-190). Dağın (ötüken'in ormanına çağrışımı yapan) ağaca bu şekilde benzetilmesi tarih yönünden tatminkârdır. Ancak *burkan* kelimesinin *borkan*'dan gelme olması ve *borkan*'ın da (R/Z almaşma kanununa uygun olarak) *boz-kan* "Gri renkli Efendi" den gelmiş olması - daha önce de belirttiğim gibi - hemen hemen kesindir. Daha sonra, bu isim Buda ismi ile karıştırılmıştır (0.40, sf.55'e bak.).

Burkan Kaldun, *Gizli Tarih* tarafından, Moğolların atalarının doğum yeri olarak, Onon kaynağı ile birlikte takdim edilmektedir (MGT paragraf 1). Bu yüzden, ırkların beşiği olan Vu-huan'ların kutsal dağı ile, Tu-kiu'lerin Altay'ı ile, Kitanların Mu-ye'si ile aynı değere sahip olması gerekir. Bununla beraber, kutsallığının, Cengiz Han'ın hayatındaki bir olay dolayısiyle olduğu da düşünülmektedir. Şöyle ki, düşmanları tarafından takip edilen genç Timuçin buraya sığınmıştır (ve burada, söğüt dallarından bir kulübe inşa ettiğini not etmemiz gerekir). Daha sonra, tehlike geçince yorumlanması zor bir nutukta diğer sözleri meyanında kendi kendine şöyle seslenmiştir: "Burkan Kaldun... sayesinde kaçabildim; Burkan Kaldun... sayesinde korundum" (takip ettiğim metin olan D.19, sf.323'e bak.), ve sözlerine şu şekilde son vermektedir: "Her sabah, Burkan Kaldun'a kurban keseceğim, Her gün onu hatırlayacağım. Oğullarımın oğulları bunu böyle bile! bunları dedikten sonra, tanrıların onuruna yere şarap döküp dualar yapmıştır" (MGT paragraf103).

Kutsal dağlar, Moğol budizmi tarafından, bunları çevreleyen kültlerle ve kendilerine yöneltilen dualarla birlikte (D.31), bazı bölgelerde Gök ve Yeryüzü ile beraber gerçek bir üçlü kutsallık (teslis) oluşturacak şekilde, muhafaza edilmiştir (Q.132, sf.218-229). Diğer konularda olduğu gibi, bu konu ile ilgili olarak, Altay toplumlarının üçlü kutsallık toplulukları kurmaya oldukça eğilimi bulunduğu keyfiyeti üzerinde durmak gerekir.

Türklere gelince, göçleri sırasında, genellikle yeni bir düzene sokmak suretiyle, yerel gelenekleri kendi adlarına düzenleyerek veya selefleri tarafından daha önceden değerlendirilmiş yerlere dikkatlerini odaklaştırmak suretiyle, eski yaşadıkları yerlere yakın yörelerdeki görünmezi, başka yüksek yerlere nakledeceklerdir. İşte bu şekilde Batı Anadolu'da, tekrar Kaz Dağı şeklinde adlandırılan (M.4; ayrıca, Q.61'e bak.) İda Dağı'na, şaman görüntüsünde ve bir kadın kültü içinde, Paris'in yargısı ile ilgili eski Yunan kalıntıları, Hıristiyan azizlerini ve bizzat Peygamberin çok sevdiği kızı Fatima'nın kızı Sarı Kız veya "Sarışın Kız"ı yücelten, gizemli müslüman bir hava karıştırılmıştır (C.2, sf.68, 78; O.5, sf.76-87; Q.1, sf.164-167). Bazen adı geçen bir önceki dağ ile karıştırılan Kaf Kağı, Kafkaslarda bulunmakta ve *dev*'lerin, *peri*'lerin evi olarak kabul edilmekte veya yeryüzünü kuşatan ve göğü alttan tutan bir sur gibi görülmektedir (Q.24, sf.125 sg.). Heryerde, biraz az veya çok yüksek dağlarda, herhalde dağın simgeleşmesi sonucunda, bir azizin fakat çoğu kez hayalî bir azizin mezarı vardır (C.9, sf.142-143; Q.69, 1, sf.99; M.62, sf.175-176; Q.57'ye bak.).

Anadolu'daki dağlarla ilgili bu kült içinde sadece Orta Asya geleneklerinin yer almadığı muhakkaktır; ancak Orta Asya geleneklerinin etkisi de hiçbir şekilde yadsınamaz. Bu kült *Kitab-ı Dede Korkut*'da da görüldüğü gibi, Türklerin ilk is-

lamlaşma asırlarında kendini belli etmektedir. Bu, bir müslüman ortamda hiç rastlanmayacak bir şekilde, su, ağaç ve de dağdan oluşan gerçek ilâhi bir üçlüdür (R.35; C.13, sf.150, 227; C.27, sf.132 vd. vs'e bak.) Ağaçlara yapılan yakarmalar arasında, ismi Kaz Dağı'nın ismini hatırlatan ve yukarıda belirtmiş olduğumuz uzun kutsal dağ serisinde yer alan, *Kazilig Dağı*'na yapılan yakarışı belirtmek gerekir. Bu dağ, hem hayat ve hem de yeniden doğuşun kaynağı olan, yıkılışının dünyanın sonu olarak görülen ve göğü destekleyebilen evrensel bir eksen şeklinde algılanmaktadır. Bu yakarışlardan birkaçını aşağıya aktarıyoruz: "Karşıda bulunan, ve eskiden yıkılmış olan senin kara dağın yeniden yükseliyor. Eskiden kurumuş olan senin berrak suyun nihayet yeniden akmaktadır. Büyük ağaçta, senin dalın ve budağın kurumuştu, şimdi nihayet yeniden yeşillenmektedir (C.13, sf.227). "Senin karşıda bulunan kara dağların iyi durumda ise, oymak da yaylaya çıkar" (C.13, sf.145; C.27, sf.156). "Karşıdaki karlı dağlar yaşlanmış, artık üzerinde otlar bitmiyor" C.13, sf.111; C.27, sf.143).

Kazilig Dağ'ın kendisine gelince, ünlü kahraman Bugaç Han ile annesi arasında dramatik bir söyleşinin ana kişisidir. Han'ın annesi, ümitsiz olarak şu şekilde haykırır: "Ey Kazilig Tag! Suların artık akmasın!... Otların artık bitmesin!... Senin av hayvanların artık koşmasın!" Oğlu da ona şu şekilde cevap verir: "Lanetleme! ... Kazilig Tag'ın suçu değildir... Kazilig Tağ'ın günahı değildir" (C.13, sf.89; C.27, sf.108-109).

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

HAYATIN KAYNAKLARI

Kolaylık olsun diye ruh olarak nitelemeye devam ettiğimiz şey, Altay düşünce tarzında (Bkz. Q.116; Q.118 yaşayan herşeye insana, hayvana, bitkiye, rüzgâra, yıldızlara, ışığa, madene ve hatta bazıları için (Q.134, sf.215) mamul cisimlere (J.6, sf.182) hayat veren, genellikle görünmeyen bir kuvvet anlamına gelmektedir. Bu güç, az veya çok büyük, az veya çok yaygın veya yoğun olabilir. Her cisimde mevcut olan bu kuvvet, daha önce gördüğümüz gibi, benzer cisimlerin güçleri ile kaynaşabilir ve birleşik bir güç oluştur. Bir tek ve aynı nesnenin özellikle bileşik olduğu zaman, onu teşkil eden değişik bölümlerinde saklı bulunan çeşitli güçlerin birikim yeri olabilmesi ve de sırasıyla hem bir birim olarak hem birleşik bir güç olarak ortaya çıkması her zaman için kabildir. Bu durum özellikle insan için söz konusudur ve işte bu nedenle günlük konuşmada onun birçok ruha sahip olduğu söylenir[1].

Tabiatiyle, her görünmezin karşıtı olarak bir görünür nesne mevcuttur ve ruhun da görünür karşıtı bedendir. Hiçbir ruh, kesin olarak ve her zaman için bir nesne içinde kapalı kalmaz. Görünmez olan ruhun bazen üzücü bir şekilde sersericе dolaşma eğilimi vardır ki bu çok tehlikelidir. İslam çağının başında, hem üzülerek ve büyü yaparak ve hem de çelişki içinde aşağıdaki şekilde yakınmalar olmuştur: "Bedenden çıkan ruh geri dönmüyor" (C.13, sf.73); "Allahın sana verdiği tatlı ruh gezintiye çıktı. Onu bedenine tekrar indir" (C.13, sf.88). Etnografyacıların deyimi ile "sahip-ruhlar" bedende veya onun dışında yaşarlar (Q.101, sf.172-179; Q.68, sf.258-280) ve insan ruhu gerektiğinde bir önlem olarak, beden dışında bir yerde saklanabilir (C.9, sf.172). Ancak beden varolduğu sürece ruh, beden kendisinden çok uzakta olduğu durumlarda dahi, onunla ayrılamaz ilişkiler içindedir ve her an tekrar geri gelebilir. Bu olgudan birçok ritüel ortaya çıkmıştır. Beden yıkıldığı zaman (ölüm) ruh serbest hale gelir ve gezici bir ruh olarak dolaşır veya başka bir yerde oturarak belki de bedenin oluşmasından evvel sahip olduğu özerkliğe tekrar kavuşur. Bütün bunları değerlendirdiğimizde Türkler ve Moğolların, kesin veya göreli bir devamlılığı bulunan nesnelerle (ve işte bu nedenle taşı ölümsüz olarak nitelendirirler) doğuma ve ölüme bağımlı olan nesneler arasında yapılması gereken ayırımı doğru olarak algıladıkları görülür. Daha önce öbür dünyaya gitmiş olan ölülere ait ruh veya ruhların ne oldukları konusuda, yani ölümden sonra ruhların ne oldukları hususuda bilgi sahibi olmamıza karşın, ruhların oluşmadan önce ne oldukları ve bu ilk oluşmanın ne şekilde meydana geldiği konusunda daha az bilgi sahibiyiz.

---

[1] Levy-Bruhl, daha uygun düşecek "diğer bir isim bulunamadığından" "ruh" kelimesinin kullanıldığını daha önce belirtmişti (P.46, sf.86). Blondel için, ruhların çokluğu "gerçeğin asıl ifadesinden ziyade, bir ifade oyunudur. Eğer bir çokluk varsa bu, gerçek ve açık şekilde ayırım ifade eden terimlerle ifade edilmesi pek uygun olmayan, bir dahili çokluk niteliğindedir" (P.8, sf.72). Van der Leeuw'e gelince, kendisi "hiçbir bedensel veya organik ruh, ruh gücünün tamamını içermez... içinde güç bulunması koşulu ile, insanda bulunan herşey ruh olabilir" şeklinde bu ruhu açıklamakta ve sözünü şöyle tamamlamaktadır: "ve bu güç, bedenin hemen hemen her yerinde görülür" (P.76, sf.56).

Hayvanın temel varlık olması ve hayvan biçimciliğin (zoomorphisme) atıf yapılan ana şekil olması sebebiyle, ölüler uçtuklarından özellikle akdoğan haline keza sığırcık kuşu (C.4, sf.244) ve sinek (aynı yer, sf.102,113) şekline dönüşmektedirler. Birçok çağdaş öykü de tekrar doğmadan önce (geçişme, incarnation) ruhun gökte kuş şeklinde yaşamakta olduğunu anlattığından (Q.68, sf.67 vd.) ve de bu olgunun oldukça yaygın şekilde düşünülür olması nedeniyle (P.76, sf.288) insan ruhunun kuş yapısında olması ihtimali çok yüksektir. Ancak elimizdeki hiçbir eski belge, ruhun doğuştan evvel kuş şeklinde olduğunu kati olarak teyit etmeye imkan vermemektedir.

Orta Çağ sözlüklerde ruhu, veya daha doğrusu değişik ruhları tanımlamaya yarayan birçok kelime mevcuttur, ancak bunların ne olduğu konusunda sözlüklerin verdikleri bilgiler yetersiz kalmaktadır. Sözlükler çok sayıda ve muğlak nitelikte ve de farklılıklar gösteren yorumlar getirmektedirler. İlkel olarak en büyük önemi taşıyan ruh'un, daha önce görmüş olduğumuz *ülüg* ile birlikte, göğün bir lütfu olarak ve Moğol lisanında karşıtı *su* olan, *kut* tarafından temsil edildiğine kişisel olarak inanmaya eğilimliyim. Herhalde bu, en fazla bilinen en çok görülen ve de en fazla incelenen kelimedir. *Kut* kelimesi genellikle "mutluluk" şeklinde çevrilmektedir ki her ne kadar bu anlamı veriyorsa da aslında bu, ikinci derecedeki anlamıdır; nitekim Rintchen'in, "temel anlamı... mutluluktur" demesine rağmen (D.28, sf.22)[2], *su* kelimesi "kader" şeklinde çevrilmiştir.Belki de kut, canlı varlıklarda ikamet eden özel bir kuvvet, bir tür hayat dayanağı gibi bir nesne olabilir. Kişinin temel bir kısmı oluşu, *kut* kelimesinin özellikle Uygurca'da evrenin yapısal unsuru olarak aldığı anlam dolayısile bir kere daha kanıtlanmaktadır (B.23, VII, 9 sayılı metin). Her iki terim konusuda (*kut* ve *su*) yapılan en eski incelemeler araştırıcılar bunların, Tengri'nin Kağan'a bağışladığı özel bir güç olan "hükümdar yüceliği" şeklinde bir anlamı taşıdığını düşünmeye sevketmiştir (F.20, sf.147). Muhakkak ki bu, göğün bir hediyesidir; en eski Türk yazıtlarında *kut*'un hükümdara verildiği, kendisinin ona sahip olduğu ve de onun sayesinde hükümdarlığını sürdürdüğü ve başarı kazandığı açıkça belirtilmektedir; aynı şekilde, Moğol devrinin belgeleri de *Su*'yu Cengiz Hana ve onun soyuna özgü olarak göstermektedir. ancak hükümdar buna ait bir ayrıcalığa sahip değidir. *Hoytu Tamir*'de (paragraf IV), adamın biri şöyle dua ediyor: "*Kut*'u devam ettir". *Irk Bitig*'de (paragraf XLVII), herhalde halktan birisi, sürünerek gittiğinde Tengri'ye rastladı ve kendi *kut*'u için ona yalvardı. Kendisi (Tengri), onun *kut*'unu verdi ve dedi ki: "Otlaklığında genç hayvanlar olsun ve hayatın ("*öz*" yani "senin asıl valığın") uzun olsun". Aynı kitap, hayvanlar için, onu şu şekilde müdahale ettiriyor: "Bir ufak kuş, bir ufak geyik, bir küçük insan kaybı olmuş, fakat Tengri'nin *kut*'u sayesinde... hepsi selametle ve canlı olarak bulunmuştur" (paragraf XV). *Oğuzname*'de, Urus'un oğlu Saklab, hükümdarın karşısına çıkar ve kendisine kul köle olduğunu söylerken ona şunları beyan eder: "Bizim *kut*'umuz senin *kut*'un olmuştur" (192 sayılı satır), ki bu da tam anlamı ile "bizim ruhumuz senin ruhun olmuştur" şeklinde ifade edilebilir. Kaşgarî belirli bir anlam üzerinde ısrar etmektedir: "tanrı kuluna *kut*'u ve *kuv*'u verirse ("mutluluk" anlamında olup, burada herhalde çifte ahenk olsun diye kulanılmıştır), işleri hergün iyi gider"

---

2 Bu kelimenin kökeni için, Rintchen'in (daha önce belirtilen D.28, sf.22) dışında, Pelliot (D.24, sf.56) ve Kotwicz (0.53, sf.194)'in karşıt görüşlerine bakınız. Ayrıca, Moğol devrinden kalma kançılaryalık yazışmaları ve mektuplar için özellikle D.3'e ve daha yakın dönemde olanlar için D.12, sf.155'e bakınız.

(B.10, 1, sf.300); "büyük Tengri kendisini lütuflara boğmuştur; *kut* ve *kuv*, kendisinden yükselmiştir" (aynı yer, 1, sf.300-301). Diğer bir yerde işleri kötü giden bir adamın "*kut*'suz" olduğunu (aynı yer, 1, sf.457) söylemektedir. Bu deyime verimsiz hale gelen bir topraktan bahsedildiğinde hala canlı olarak rastlanmaktadır: "Kendi *kut*'unu kaybetmiştir" (Q.73, sf.463). *Kutsuz*'un karşıtı olan *kutlug* "*kut*'u olan" yani "kutsanmış" "mutlu", kelimesi bulunmaktadır ki bu kelime Ortaçağ sözlüklerinde iyi bilinmektedir (Bkz. kaynakça R.13, sf.25).

Metinlerden, *kut*'un hayat için gerekli olduğu, fakat sürekli olarak tek bir defa verilmediği anlaşılmaktadır. *Kut* "devam etmekte", yerleşmekte veya, Orhon'un yazıtlarında denildiği gibi, "tasdik olmaktadır". Kaynağı bilinmeye değer ilginç bir manevi değerlendirme Kaşgari'ye *kut*'un, bir misafir gelmesi halinde, büyüklere hürmet edildiğinde geldiğini söyletmektedir (8.10, 1, 92). Eskiden bunun dağıtıcısının Tengri olmasına ve çağdaş mirasçısının da büyük göksel Tanrı olmasına rağmen ister Yakutlardaki Art Toyon Ağa (M.21, sf.279) ister Altay Tatarlarındaki Bay Ülgen (M.55, 2, sf.2) olsun *kut* bir aracı tarafından taşınabilir. Eskiden bunu, "hayırlı atlı yolların tanrısı", *Irk Bitig*'in yol tengri'si (paragraf 2), Hoytu Tamir'in "bilgin efendileri, küçük efendi babaları" (paragraf 9) ve de, ataların talebi üzerine yeni doğana verilecek hayat gücünü süt gibi beyaz bir gölde aramak için bir ulağı gönderen Bay Ülgen aktarırdı (M.55, 2, sf.2). İhtimal ki Bay Ülgen ismini, kendisine ait olan bu rolden almıştır. ülgen, *ül* "paylaşmak", "bölmek" in durum ortacıdır ve dolayısıyla anlamı "zengin bölüştürücü"dür. Bununla beraber, havadan veya başka yerden alınan *kut*'un göksel kökenli olduğu kesindir. Ayrıca çadırın üst deliğinden içeri "jelatinli bir madde" olarak indiği şeklinde hayal edilmesinin tesbiti son derece ilginçtir. (E.30, 1, sf.527). Buriyatlarda, gelinin babası evin ortasında duman deliğinin altına yerleşir ve yüzü göğe dönük olarak tanrılardan eşlere saadeti, yani *kut*'u vermesi için dilekte bulunur (P.72, sf.181). Kut gökten geldiği gibi, aynı şekilde uçaraktan göğe geri döner (B.10, 1, sf.164). Bunun özel bir anlamı vardır, zira Moğol *su*'su, Cengiz Han'la olduğu vakit, *yeke su jali*, "büyük alev ruh" şeklinde tanımlanmaktadır. *jali* (cali) kelimesi ve "alev" anlamında buna tekabül eden *yula, cula* vs. kelimeleri insan ruhunun belirlenmesi için sıkça kullanılır (Q.68, sf.187). Ne var ki, alev veya duman göğe doğru yükselir; dolayısıyla, sönmek veya uçmak şeklindeki iki kavram aslında çelişkili değildir. Herhalde L.Bazin, *kut*'un kor halinde bir kömür parçası içinde maddeleşmiş olduğunu ileri sürerken haklıydı (F.3, sf.281). Cengiz Han'ın, doğarken sağ elinde tuttuğu "küçük bir kemiğe benzeyen kan pıhtısı"nın da bundan ayrı bir şey olması çok şüphelidir (MGT. paragraf 59). Sonradan konu ile ilgili bilgi verenlerin naklettiklerine (I.31, 2, sf.87; C.1, 2, sf.79; C.16, sf.236) ve de Yudahin tarafından belirtilip Bazin tarafından dikkat çekilen (e.30; F.3, sf.280-281) bazı Kırgız geleneklerinin ortaya koydukları gibi çoğu kez "altın"dan olduğu söylenen kemikçiğin belirgin olan üstün değerine rağmen, Cengiz Han'ın sağ elinde tuttuğu nesnenin, hükümdarın kendi öz iskeleti ve kemilerin hepsi olduğu, yani gelecekteki Tatar düşmanlarının tüm soy sopu olduğu fikrini benimsiyorum (F.17, 1, sf.184).

Bu konu ile ilgili, göreli olarak bol sayıdaki belgeden daha iyi bir şekilde, *kut*'un önemini belirten husus, bununla ilgili kavramın en uzun süre değişmeden yaşamış olmasıdır. Bu kavramın kaybolmadığı ve bunun steplerde çok eski olduğu su götürmez bir gerçektir. Belki de bunun bir izi, Attila ile ilgili olarak, Jodanes'in *felicitas*'ında (G.20) adı geçen ifadede ve de çok açık olarak bir hi-

ung-nu ünvanı olan *çeng-li ku-tu-şan-yu* (=tengri kulu şan yu)'da görülmektedir. *Kut/su*'nun, Corbin'in, "muzaffer güç", veya "zaferin ışığı" (N.6) şeklinde görmüş olduğu, eski İran'ın *haverna (hvarnah)*'ına bağlanması gerektiğine gittikçe daha fazla inanmaktayım.

Kut'un, Türk heykel yazıtlarındaki cümlelerinde telkin ettiği, şekilde, Allahın, *kut* aracılığı ile *ülüg* "şans" şeklinde insanlara bağışladığı ihsanın, bir ruh olup olmadığını söyliyecek durumda değilim. *Küç* "güc" gibi, bu da gökten gelmekte ve kişinin içine girerekten, herkese bağışlanan hayat süresine uyduğu görülmektedir (*Üleş* "kısım", *ülüşmek* "kısımlara bölmek").

Kaşgarî'nin göğüs içinde bulunan bir nesne olarak tanımladığı, ayrıca *İrk Bitig*'de kut'un öz "kendi özü" ne bağlı olan bir şey olduğuna dair ifadesi dışında *kut*'un, bedenin herhangi bir yerinde yerleşik olduğuna dair elimizde bilgi yoktur (B.10, 1, sf.46). *Öz* kelimesi "kendi içinde" anlamını taşır ve (sanskritce dönüşlü adı olan *atman* kelimesini hatırlatmak suretile) çoğu kez ruhu tanımlamak için kullanılır. *İrk Bitig*,, açıkça "hayatın uzun olsun", "kendi benliğin yaşasın" anlamına "*senin özün* uzun olsun" derken (paragraf XLVII). *öz* kavramına *kut*'unki kadar büyük bir kudret atfetmektedir. Kaşgarî'ye karşın, bir Uygur metni, bedende dolaşan ve her gün yer değiştiren bir nesneden; örneğin, fareninki gözlerinde, ineğinki kulaklarında, tavşanınki göğsünde vs... (B.23, VII, 19) olan bir *öz konuk*'tan "samimi misafir" den söz etmektedir. Çok daha sonraları Pallas bu kavramın temsil ettiği nesnenin anlamına temas etmeseydi, kuşkusuz yabancı bir kültürün telkin ettiği bu metne hiçbir şekilde önem vermiyecektim: Ruhun bulunduğu organın zedelenmesi halinde, diyor Pallas "darbe sadece ayak parmağına dokunsa dahi" insan ölür (J.21, 2, sf.61). *Öz* kelimesini *Codex Comanicus ve Kitab el-İdrak* "insanın bizzat kendisi" şeklinde yorumlamakta (B.7, sf.168; E.6, sf.66), fakat Kaşgarî bunu "nefes, ruh, kalp" şeklinde açıklamaktadır (B.10, 3, sf.131-132); dolayısıla belki de bu solukta bulunan, ağızdan çıkmaya en fazla müsait olan ve genellikle Türkçe *tin* ve Moğolca *amin* şeklinde tanımlanan, ruhtur.

Tin kelimesi, *Kitab el-idrak* ile İbni Muhenna (E.6, sf.104; E.2, sf.73) tarafından muğlak şekilde bilinmektedir. *Codex Comenicus* tarafından Latince'ye *anima, spiritualis, spiritus sanctus* (B.7, sf.262) şeklinde tercüme edilmektedir ve Kaşgarî tarafından da, yok olduğunu belirtmek için söndüğü hususunu yeniden telkin etmek bakımından, "soluk, nefes" şeklinde çevrilmektedir (B.10, 2, sf.118). Günlük Türkçe lisanında, "canlı", tinlig olarak, "tin'i olan" yani hayatı olan şeklinde söylenir. Moğolcadaki (normal olarak t'nin ç'ye dönüşmesiyle) *çisun*'un "kan" ile kelime kökü bağlantısı, ruhu kan ile ilişkili kılmaktadır. *Amin* kelimesine gelince, kuşkusuz daha yeni zamandaki durumu ele alması nedeniyle, bu kelime ile ilgili sözlük bilgisi daha az belirgindir (E.22, sf.165; E.27, sf.6; D.18, sf.613); genelde, budunbilimciler bunu, "nefes ruh" şeklinde algılamakta hemfikirdirler (Q.68, sf.180; Q.34, sf.50-51).

Sür/sün şeklindeki Türkçe kelime kökü üzerinden, *-n/ne* (süne) soneki ve *r/z* değişimi ve de Moğol'ca *sünesün/sünezün* kelimelerinin tekabül ettiği, çok yaygın şekilde kullanılan bir dizi kelime teşkil etmektedir. Bunu, hayat nefesi, bedenden ayrılan ruh, gölge, görünüm, hayal şeklinde tanımlamak gerektiği hususuda bir görüş birliği mevcuttur (E.16, 2, sf.1422; E.11, sf.93; E.23, 4,

sf.808-809; E.4, sf.172 vs). Bu kelimeler, bir yandan "*süt*" ile, diğer yandan da özellikle Cengiz Han'ın ruhunu içeren *sülde* "sancak" ile de bağlantılı olabilir. *l/r* değişim ve de (*r*) harfinden sonra (*n*)'den (*d*)'ye geçiş, Moğol lisanında rastlanan bir olaydır. Dolayısıyla *sür, sürne, sülde* şeklindeki dizi elde edilmiş olur.

Bunlar hakkında elimizde yazılı belge bulunmaması nedeniyle, çoğu kez, törenleri veya buyrukları incelemek sureti ile, yeri belli olan veya olmayan değişik ruhları bulmuş oluyoruz.

Hanedan kanının dökülmesinin yasaklanması ile ilgili (daha önceden kısmen Köprülü tarafından belirtilmiş olduğu gibi) (Q.87) ve özellikle, hepsi de kurbanla ilgili olmayan, hayvanların kanının dökülmesinin yasaklanması ile ilintili çok sayıda kanıta sahip bulunmaktayız. Bunun yaygın olduğu keyfiyetini, Cengiz Han'ın *Yasak*'ında (Q.148, sf.352) ve de bu olguyu haklı çıkaran birkaç eski veya çağdaş çalışma görüyoruz. Ancak bu çalışmalar aynı yasakların bazı belirgin düşmanlara da uygulanmış olduğunu yeterince hesaba katmamışlardır; bunun en iyi bilinen örneğini 1258 yılında halifenin öldürülüşünde görmekteyiz. Bütün kaynaklar Moğolların onu kansız bir şekilde öldürdükleri konusunda hemfikirdirler ve esasen, bu konudaki anlatımlarının çeşitliliği de bunun kanıtıdır. Kendisinin *Yasak*'ın acımasızlığına bırakıldığı (H.42, 2, sf.52), açlıktan ölüme terkedildiği (G.15, sf.211), bir çuval içine konup çuvalın dikilerek ayaklar altında ezildiği (H.1, sf.137; G.33, sf.43) söylenir; bu son şekildeki ölüm şeklinin gerçeğe yakın olduğu anlaşılmaktadır. Zira bu tür öldürmenin, diğer bir yerde, Kubilay tarafından öldürtülen bir Noyan için de söz konusu olduğu belirtilmiştir (G.30, sf.105). Bu şekilde öldürtülen çok sayıda başka kurban da olmuştur. Bunların öyküsünden anlaşılmaktadır ki kutsal olan ne kurban edilen hayvan, ne de hükümdardır (Q.87, sf.21), fakat kanın kendisidir (P.57, sf.114) Aslında *kanın dökülmesinin önlenmesindeki amaç ona duyulan saygının gösterilmesi* değil, diğer canlılara ve kuşkusuz bazı şartlar altında özellikle katillere yarayabilecek olan temel bir gücün (B.10, 1, sf.484), yani ruhun toprak tarafından emilmesine engel olmaktır. Marco Polo, belki de Budizmi düşünerek, buna aşağıdaki gibi karmaşık şekilde anlatırken bu hususu iyi biliyordu: "onlar kan dökmeyi sevmezler ve bakşi'ler, insan kanını akıtmanın kötü bir şey olduğunu söylerler" (G.30, sf.117). Ondan evvelki bir tarihte Cengiz Han tarafından ölüme mahkum edilen Camuka, kağana şu şekilde yalvarır: "Ey! benim kan kardeşim, beni kanımı dökmeden öldür... Bu şekilde ölürsem... uzun bir zaman için senin torununun torununa kadar soy sopuna koruma sağlıyacağım ve onlar için sonsuza dek dua edeceğim" (MGT. paragraf 201).

Kurban hayvanının ne şekilde kurban edildiğini ve kan akıtmamayı öngören kanuna uymak için Hayvanın çoğu kez ne şekilde avlanmaya çalışıldığını göreceğiz. Hâlâ canlı olan bu *yasak*, çok eski zamanlara dayanmaktadır. Herodot, Doğu Avrupa ve Batı Asya'nın barbar halkları olan İskit'lerin hayvanı boğarak kurban ettiklerini bilmektedir (IV, 60-61); Pazyryk kurganlarında, yılan ısırığı veya zehirlerle (K.38), en azından yara izi bırakmaksızın kurban edimiş vücutlara rastlanmıştır. Bu olgudan çeşitli töreler yanında, yeminle ilgili ve yeminli denen kardeşlikle ilgili töreler doğacaktır. İnsanlara gelince, özellikle bu dünyanın güçlüleri söz konusu olduğunda, bunlar boğulabilir, kamçılanabilir, canlı olarak gömülebilir, bir yardan aşağı salıverilebilinir. Kitaplarda adet olduğu üzere (I.36, sf.496) mancınıkla yüksek bir yerden aşağıya fırlatılabilir. Büri Bökö'ye (MGT.

paragraf 140) ve Köküçü (MGT. paragraf 245)'ye yapıldığı gibi belkemiği kırılabilir; ancak çoğu kez, bir iple veya daha iyisi, sihirli olduğu bilinen okun yayı ile boğulabilir (0.73, 3, sf.121, 589, 607; H.8, sf.49-50; I.36, sf.41; G.5, sf.339; H.13, 3, sf.129; I.32, sf.132). Bu son şekil, Osmanlı İmparatorluğu geleneklerinde de sadık bir biçimde muhafaza edilmiştir.

Bu boğma fiili yapmacık şekilde veya kısmi olarak da yapılabilir. Hazarlarda, hakanların tahta çıkışlarında yaygın olarak uygulanan bu usul aslında kendilerine özgü değildir (Q.49); nitekim Tu-kiu'ler ve daha genel olarak Türkler tarafından da bazen uygulanmıştır (I.21, sf.8; 0.72, sf.134). Kaynaklar yapmacık olarak boğulmak üzere iken yeni hakanın, gelecekteki iktidar dönemi ile ilgili bilgiler olarak yorumlanan birkaç söz ettiğinden ve bu sözlerin kehanet olarak kabul edildiğinden bahsetmektedir: Aslında bu, hakikaten varit ise garip bir kehanet şekli olurdu. Gerçekte ise söz konusu olan, yeni bir hükümdarın tahta çıkışında onu yeni görevlerinde canlandırmak için eski hayatını öldürmektir.

İskelet, kemikler ve özellikle bazı kemikler tıpkı kan gibi bir güce sahiptir. Ancak kemikler, şamanizmin temel kavramını teşkil eden (P.24, sf.152) tekrar doğuşa olanak verdiğinden, ölünün yeryüzündeki devamlılığını (R.31) ve kişiyi atalarına ve gelecek nesillerine bağlaması dolayısıyla (Q.65) niteliği değişik görünen bir güçle donatılmıştır; Türkçe ve Moğolca'da kemik isimleri ayrıca erkeğin kendisinin ailesinin ve soyunun kalıntıları anlamına da gelir (E.16, sf.2274; F.17, 1, sf.184). Türkler, birine kendisi hakkında sual ederken şöyle sorarlar; "hangi kemik *(umak)*'tan gelmesin?" (F.17, 1, sf.184).

Bir hayvanın tekrar dünyaya gelebilmesi için kemiklerin hiçbirinin kaybolmamış veya kırılmamış olması gerekir:bu olgu, onu toprak üstünde terketmemeye karşı gösterilen özüne (Q.134, sf.219; Q.81, sf.262) dikkat çeken etnografya çalışmaları ile geniş şekilde tespit edilmiştir (K.7. sf.92; Q.68, sf.298; Q.98, sf.206; Q.152, sf. 117). Geleneğin eski olduğu düşünülebilir, zira Plan Carpin bunu şu şekilde not etmektedir: "Yemek için hayvanı öldürdüklerinde, hiçbir kemiğini kırmıyorlar" (G.29, sf.37) nitekim, bu konuda benzer uygulamalara günümüzde Anadolu'da, Orta Asya'da ve Sibirya'da rastlanmaktadır. Bir geyiği vuran avcının onun iskeletinin kaybolmuş bir tarafı yerine bir tahta parçası koyaraktan iskeletini eksiksiz olarak meydana getirir: bir süre sonra geyik avcı tarafından tekrar öldürüldüğünde, avcı yerine koyduğu kemiği bulmaktadır, şeklinde Muğla (Türkiye) yöresindeki efsane de Sibirya kökenlidir (M.22).

İskeletin daha iyi saklanabimesi için çoğu kez, Spencer ve Gillen'in tabirlerini yeniden kullanarak (P.70, 2, sf.424), cenaze töreninin birinci kısmı diye nitelendirdiğimiz safhada, ölü ya ağaçların üzerine konulur veya eti kemiklerden itina ile ayrılmak suretiyle çıkarılır (K.7, sf.95). Bunun doğal sonucu olarak ve nasıl olur da bunun şimdiye kadar farkına varılamadığına hayret ediyorum kemikler imha edilirse hayvan veya insan toprakla tüm bağlantısını kaybettiği için tekrar dirilemez. İşte bu nedenle, namına kurban adanan kişiye gönderilmek istenen kurban hayvanları ile kesin olarak kendisinden kurtulmak istenilen düşmanların kemikleri yakılır. Yukarıda söylediklerimize aşağıdaki cümleyi ilave ettiğinde, Plan Carpin açıkça bu iki şeyi birbirile karıştırmıştır: "Hiçbir kemiği kırmıyorlar, fakat onları ateşte yakıyorlar" (G.29, sf.37). Sadece Türk-Moğol "paganizm"inde değil, İslam dinini kabul ettikten sonradaki, örneğin Safevî'lerde

(O.4, sf.189-207, R.31) düşmanların kemiklerini yakmak ve yeryüzündeki tüm varlıklarını bertaraf etmek içindir ki, bu denli sıkça mezarlara tecavüz ve gömütten çıkarma olaylarına rastlanmaktadır (H.20, sf.320-321; O.4, sf.190-192).

Kemiklerin bu gücünün anlaşılmasından sonra, kendi hizmetinde bundan yararlanmaya çalışılmış olmasına hayret etmemek lazımdır. İskeletin bütünü ile uğraşmak kolay olmadığından ve bunun bir kısmının tamamı yerine geçeceğinden yontmataş çağından kalmış bir miras olarak (P.79) hala dahi "ruhun ikametgâhı" olduğu söylenen kafataslarından (K.11, sf.5-6), özellikle yine yontmataş çağının bir adeti olan, kupa yapmak için koleksiyon yapılmasıyla yetinilmiştir (K.5; bkz. K.30; p.79; O.54). Dış yüzü üzerinde, bir düşman başını taşıyan İskit savaşçısı kabartması bulunan bir Kurdzip içki kupası (Milattan önce IV-III. yüzyılda) (N.34, sf.46), Herodot'un aşağıdaki hikayesinin resimli bir anlatımı sayılmıştır: "Kafatasının üst kısmı gözler hizasından kesilmiş olup, onu deri ile sarmaktalar ve bundan içki içmek için kupa şeklinde yararlanmaktadırlar. Kişi zengin ise, bu kafatasını altın ile kaplatmaktadır" (IV.64-65). Tarihi olaylar bu olguyu teyit etmektedir. Milattan önce 202 yılında, Hiung-nu'ların hükümdarı Ma-Tuen, Yüçe'lerin başbuğunu öldürür ve onun kafatasından bir kupa yaptırır (I.35, 1, sf.494; I.7, 1, sf.79); daha sonraları, Bulgar'lar, Basileus Nisefor'un kafatasından bir kupa yaptırdılar (G.26, sf.535, sf.320). 1241 yılında Macarlı Papaz Richard'ın Mordves'lerde tespit ettiği gibi Ortaçağın ortalarına kadar fazla tecrit edilmiş yörelerde yaşayan toplumlarda (G.37, sf.593) olduğu gibi günümüzde ve Moğol mongor'larında (E.27, sf.219) bu kupalardan yaptırılmaya devam edilmektedir. En azından, (işlem görmemiş ?) kafataslarının saklanması alışkanlığı herhalde devam edegelmiştir. Tariyat yazıtı (E., satır 11), bir prensin öldürüldüğünü bildirmek için, "kafası gelmiştir" der; Tu-kiu'lerin Kapağan Kağan'ına ait baş onu öldüren tarafından Çinlilere verilmiştir (O.36, sf.453; O.106, sf.471). Kafatasları ile ilgili bu geleneğin, M.S.1000 dolaylarında Bulgarlar (G.31, sf.330) ve de Başkırtlar (H.44, sf.35; H.38, sf.129) arasında mevcut olduğu belirtilmektedir; Kaşgarî'nin bir kahramanı, kendi kahramanlığını şu şekilde ilan etmektedir: "Yiğitlerin kafasını kestim" (B.10, 1, sf.125); Camuka, bu kafataslarından birini atına bağlamaktadır (MGT. paragraf 129). Herhalde ilk önce Horasan'da olmak üzere ve daha sonra bütün Müslüman Türk ülkelerde, Osmanlılardan tutun da Büyük Moğol İmparatorluğu dönemine kadar değişik hükümdarlar tarafından öldürülen kişilerin başlarından yapılan kulelerin kötü bir ünü vardır[3].

Bu şekilde muhafaza edilen baş, gerçek bir kült cismi haline gelebilir. Herodot, bunu esasen İssedon'lar için söylemektedir (IV. 26). İbni Rüsteh ve Ebu Ubaid el-Bekri, Orta Asya'da kafatasına karşı gösterilen tutkudan bahsetmektedirler (H.25, sf.166; H.11, sf.475). *Gizli Tarih,* Ong Han'ın kafatası ile ilgili kültü belirtmekte (MGT. paragraf 189) ve onun kurbanı olduğu günahı anlatmaktadır: Ebülgazi bunu kendi döneminde hala hatırlattığına göre büyük bir olay olmalıydı (C.1, 1, sf.86). Bugün, halâ başla ilgili külte Ordos'ta (K.28, sf.194) ve Tibet'teki (K.30) Moğol Lama manastırlarında rastlanmaktadır.

---

3 Burada, insan kafatasları ile yapılan (Yugoslavya'da, Niş'te hatıra olarak saklanan) kuleleri hatırlıyorum, fakat otçugillerin kafataslarıyla yapılan diğer kuleler de mevcuttur. Genel olarak, en azından Türk-İran dünyasında, nazarlık olarak, deve, keçi vs. hayvan kafaları saklanır.

Kellenin uçurulması olayı kanlı olduğundan, diğer bir seçenek olarak Türk-Moğolların, düşmanların kuvvetini, ya kan dökmeden veya kellelerini koparmak suretiyle, azaltmak durumunda bulunduklarına işaret etmek gerekir. Yöntemlerin birini veya diğerini kullanmaya iten nedenler bilinmemektedir. Ancak şurası muhakkak ki, savaşlarda ilk düşünülen öldürmektir: kan döküldükten sonra, bundan bir anda elde edilen gücün kişisel olarak kullanımı konusunda diğer çareler aranabilirdi. Bunları cenaze törenlerine değindiğimizde göreceğiz.

Özellikle arkeolojik nitelikli olmak üzere bazı belgeler, kafatasına ait gücün saç ve sakallara intikal ettiğini düşündürmektedir. Bu nedenle, düşmanların başlarının saçlı derisini yüzme adetinin yerleşmiş olduğu anlaşılmaktadır; Pazyryk'te gömülmüş bir cesette bu husus açıkça görülmektedir (Tumulus 2); ölünün başında derin bir bıçak yarası bulunmakta ve doğal saçın takma saçla değiştirildiği anlaşılmaktadır (K.21, sf.182); bu peruk, aynı gömütte bulunmuş olan hayvanlardaki yalancı yeleye tekabül etmektedir (K.32, sf.202). Ancak, deri yüzme adetinin Sibirya'da bulunmasına ve bugün dahi Kuzey Arktik bölgelerinde oturanlarda görülmesine (K.11, sf.5-6) rağmen, Altay toplumlarında bu tür bir uygulamanın izine rastlamadım. Buna karşın, Altay toplumlarının saçlara özel bir itina gösterdikleri görülmektedir. Jordanes'e göre, Attila'nın cenaze töreni vesilesiyle "saçlarının bir kısmını kestiler ve kendilerini derin bir şekilde yaraladılar" (XLIX); verilen bu bilgi gerçektir, zira Tu-kiu'ler tarafından verilen bilgilere tam olarak uymaktadır: "Tüm bu kişiler (cenaze töreninde hazır olanlar) saçlarını kestiler" (M.2, sf., satır 12). Matem belirtisi olarak sakalların da kesilmesi gerekmekte idi; nitekim Valentin, kendi sakalını Dilzibul'un (İstemi Kağan) cenazesinde kesmek zoruda kalmışdı (0.36, 1, sf.357) - ve genelde bu olay, cenaze töreni ritüelinin bir parçasıydı: Nitekim Pazyryk'te toprağa gömülü halde yalancı sakallar bulunmuştur (K.21, sf.82). Saç ve sakal kesilmesi ile ilgili olarak Orta Asya'da ve Türkiye'de günümüzde de oldukça çok sayıda ize rastlanmaktadır (Q.84, sf.290; Q.68, sf.207). Yine Türkiye'de bazı topluluklarda cenaze töreninden sonra kırkıncı günde saç sakal kesilmesi adettir (R.24, sf.347) ve bugün dahi bazı hallerde sakal ve bıyığı olmayanların aşağılandığı görülmektedir (R.24, sf.310).

Saç örgülerinin bizce bilinmeyen bir anlamı vardır (0.92'ye bak.). Bu saç örgülerine, Pazyryk'teki Altay kurganlarında (K.37, sf.159) ve de Noin-Ula'da Hiung-nu mezarlarında (Q.68, sf.207) rastlanmıştır. Steplerde görülen kaba saba görünümlü mezar heykellerinde de süsleme olarak saç örgüleri mevcuttur (K.4, sf.144, 145, 157, vd.). Pallas, yere kadar varan ve yılanları temsil eden uzun saçları olan şaman kadınlarından söz etmektedir (J.20, 3, sf.182). *Kitab-ı Dede Korkut*, saçları sazlara benzetmektedir (C.13, sf.99, 108). Bugün Türkiye'de Tahtacı kadınlarının geleneğe göre saçlarını kesmemeleri ve onları örmeleri gerekir (R.24, sf.310).

Ruhun yeri, bazen cinsel organlarda bulunabilir, ancak bu konuda pek az bilgiye sahibiz (Q.24, sf.253). Zelenine, Sibiryalılara göre ruhun burada bulunabileceği konusu üzerinde oldukça ısrar etmiştir (Q.153, sf.117). Ancak, eski çağlar söz konusu olduğu zaman elimizde, aşırı büyüklükte cinsel organı olan bir kurban hayvanının hayali dışında (A.27, sf.179) İbni Fadlan tarafından aktarılan ve Başkırtlarla ilgili olan bir tek kanıt vardır: "Başkırtlar erkeklik organı heykelini üzerlerinde taşırlar, ona taparlar ve onun kendilerinin yegane yaratıcısı olduğunu

beyan ederlerdi" (H.44, sf.36). Erkeklik organı ile ilgili bu ibadet şekli, günümüzde elinde tahtadan bir penis tutan ve sadece Altay'ın kuzeyinde efsanevi bir Şaman olan *Koca Han*'ın müstehcen kişiliğinde odaklaşmaktadır (Q.102; Q.29; C.6); fakat Chichlo, bunun Mordvesler ve Çeremisler'den alınma olduğuna inanmaktadır (Q.28, sf.68). Anadolu'da argo dilinde, erkek organını belirtmek için kullanılan temir kuş "demir kuş" deyiminin Uygurlardan miras kalmış olduğu söylenir ve penis'ten doğma, kuş ruhu şeklindeki bir kavrama tekabül etmektedir.

*Canlıların ve cisimlerin tüm güçleri, tüm ruhları, hem canlı kaldıkları nes*nelerde ikamet eden ve hem de bu cisimlerden bağımsız, ayrı bir şeydir. Bununla birlikte, madde ile hiçbir ilişkisi olmayan veya onlarla ancak çok zayıf bir ilişki içinde olan güçlerin ve ruhların eskiden varolmuş olduğunu öngörmek gerekir; bu şekilde, örneğin, diğerleri meyanında, ikamet ettikleri veya onları temsil eden yerde sabit oldukları saptanmayan, ölülere ait güçleri ve ruhları belirtebiliriz. Bu güç ve ruhlar yerleşmiş olmaktan çok, dağınık ve gezici olan melekler, periler, cinler, şeytanlar, tanrılar ve yabancı gözlemcilerin ruhlarıdır. Bunlar, fevkalade çok sayıda olabilirler, ancak şimdiye kadar onlarla ilgili herhangi bir katalog düzenlenmemiştir.

Ruhlara olan inanca her zaman için işaret edilmiştir. Çin yıllıkları Vu-huan'ların onları ululadıklarını (I.28, sf.75), Tu-kiu'lerin onlara saygı duyduklarını ve onlara kurban vermek için biraraya geldiklerini (I.21; sf.29; I.25, 1, sf.42; I.6, sf.15), Heftalitler kralının "tanrılara ve ruhlara kurban vermekten zevk duyan" bir insan olduğunu anlatmaktadırlar (I.12, sf. 416-417). Çok daha yakın zamanlarda, *Pei-lu-fong-su*, "eskiden Moğolların, şeytanlardan ve ruhlardan korkmadıklarını" hatırlatmaktadır (I.32, sf.152). Bu gibi tanıklıklar hatırlattıkları kişileri hiçbir şekilde kapsamamaktadır. Diğerleri ise bu konuda daha az muğlaktır. Kiragos, Tatarların bir şeytanın ölülerin bedenine girdiğini ve de "bir sürü saçma sapan laflar söylediğini" hayal ettiklerini düşünmektedir (G.13, sf.250). *Leao-çe*, şeytanları korkutmak için törenlerin mevcut bulunduğundan söz etmektedir (I.34, sf.110). Marco Polo, çöllerde yaşayan ve yolcuları öldürmek için onlara büyük ve hayret verici hayaller gördüren ruhlardan bahsedildiğini duymuştur (G.30, sf.66). Naymanların kralı *Küçlüg* ("Güçlü olan") hakkındaki bir inanç Moğol çağında Asya'da yaygın hale gelmişti. Reşideddin *Küçlüg* adını, yayık ayranı, ekşi süt ve de kımız yapmak için gerekli sütü kendilerinden elde edecek kadar ruhlara emredebilme yeteneğine sahip olması dolayısile aldığını söyleyerek, ondan bahsetmektedir (I.31, sf.305-306). Çinli bir seyyah, ruhlar tarafından verilen çok lezzetli yemeklerle beslendiğini anlatmakla yetinmektedir (aynı sahifelerde).

Şaman seyahatlerinde etkili olan Şaman ile konuşmak için yeryüzüne inen, hastaların ve diğer bazı kişilerin bedenine giren kötü ve iyi ruhların varlığını daha önce görmüştük. Bunların kökenleri step toplumlarına ait en eski temsillerde yer almaktadır. Daha eskiden, Yu-huan'lar, "kötü ruhları defetmek" ve "ruhun Al Dağa seyyahatını kolaylamak" için bir köpek ve bir at kurban ederlerdi (I.28, sf.74-75; O.101, sf.9-13). En azından, yapıları yönünden bu ruhlarla muhakkak surette ilişkisi olan, aşağıda adları sıralanmış çeşitli efsanevi kişilerden söz edilebilir: *yör, ciddür, albiz* veya *albim, hortlak, abaçi* veya *abasi, yek, elkin* veya *yelkin* gibi. Bunların arasında, iyice bilinmeyenler olduğu gibi, aralarında kişiliği

açıkça belirlenmemiş olanlar da vardır. Bunlar, tarihin şu veya bu dönemlerinde, sıklıkla hayaletler, cinler, hortlaklar şeklinde ve ekseri yamyam olarak tanımlanmışlardır. Şurası muhakkak ki bunları Ortaçağ'dan çok çağdaş dönemlerden tanıyoruz. "*Yemek*" fiilinden türemiş olması gereken ve fakat, aynı zamanda, Hint'çe de *yakka* "kötü ruh" kelimesine de bağlanabilen *yek*, uzun zamandanberi toz hortumları ile beraber gelen fırtınalarda kendini gösteren bir şeytandır (E.31, sf.25; E.6, sf.124; B.5, sf.84). *Elkin* kelimesi Kaşgarî tarafından bilinmekte olup, onu Oğuzca ve Kıpçakça kökenli olarak adlandırmakta ve özellikle, bir hayalet tarifinin söz konusu olduğunu belirttiği gibi, şiirde ondan söz etmektedir (B.10, 3, sf.84-85). Yeraltında yatan ölülerin ruhu olup, oradan geri gelen çağdaş Yakutların *abası*'şi (Q.68, sf.252-253), Kaşgari'nin *abaçı*'si, "çocukların korkutulduğu hortlak" (B.10, 1, sf.136)'tır. XVI. asırdan beri Osmanlılar tarafından ve de günümüzde Orta Asya'da varlığı belirtilen *albiz* (albin), Orta Asya'daki örneği gibi (J.9, 1, sf.321) geceleyin bindiği atları sabahleyin terle örtülü olmasıyle ün yapan, daha önce kısaca değindiğimiz *Al* adlı kadının belki de değişik şeklidir (Q.11, sf.65-74; M.51, sf.131-134). İran'da *cadı* ismiyle de bilinen hortlak, ölülerle beslenen ve geceleri cesetleri topraktan çıkaran bir canavardır.

Dolayısıyla bunlar, esas itibariyle insanların ve hayvanların bedenini terkeden ruhlar, tatmin olmayan bütün ölüler, intihar edenler, katiller, kendilerine törelere göre merasim yapılmamış kişiler ve belki de hiçbir şekilde yakalanması imkanı olmayan eski ölülere ait güçlerden biridir. Yoksa, ölünün, arkada bıraktıklarını takip etmesin diye, mezarlıktan çıkışta ve öldürülen hayvanın intikam almaya çalışmaması için, av dönüşünde alınan bütün bu önlemler başka ne şekilde izah edilebilir?

Onların tehlikeli davranışlarını kısıtlayan herşeye, onları sabit duruma getirebilecek herşeye karşı; saygı gösterilmesi gereken şeyler ve de yararlanılabilecek cisimler, metinlerde geniş şekilde belirtilmiş olan putlar ve yuvaları koruyan tanrılar, hasılı daha ileride tekrar rastlıyacağımız, temel önemde bir kelime olan *ongon* kelimesi ile tanımlanması gereken nesnelere karşı beslenen kişisel ilgiyi böylece daha iyi anlamış bulunmaktayız. Bu *ongon* kelimesi, her türlü sembolik varlığın dayanağına ve benzetme yolu ile, sembolik varlığın kendisine uygulanır. "Dolayısıyla, bir hayvanı, *ongon* kılmak demek, onu bir ruhun dayanağı yapmak demektir" (Q.64, sf.173)..

Geçişme (Hülul, İncarnation)

Türkler ve Moğolların "gebe kalma olayını, bilimsel olarak doğru olanın dışında her türlü nedene bağlayan" (P.77, sf.290) yarı-medeni toplumlarla kesinlikte bir ilişkileri yoktur. Yarı medeni toplumların bu özel tutumları Sidney Hartland (P.32), Frazer (P.26, 4, sf.57-61) ve Reitsenstein (P.61, sf.644-687) tarafından ortaya konmuş ve de Heape tarafından kuvvetle yadsınmıştır (P.33, sf.181-184). Türkler ve Moğollar döllenme mekanizmasından tamamen haberdardırlar. Birçok topluluğun bir kadını ancak çocuk doğurduktan sonra gerçekten eş olarak kabul etmesi bunun bir kanıtıdır (I.14, sf.43-51; I.13, sf.59, 78; 0.73, sf.162). Gebelik süresi iyice bilinmektedir, zira döllenme ve doğum için iki ay, hesap etmek suretiyle, bazen şunu demektedirler: "benim annem beni on ay taşıdı" (Altın Köl 1 ve 2, bkz. A.4, sf.134). Ancak bu olgu, erkeğin rolünün vazge-

çilmez olarak kabul edildiğini göstermez. Blondel'in açıkladığı gibi, "bir kadının gebe kalması için esas olan husus bir ruhun bedenine girmesidir" (P.8, sf.95).

İnsanın kesin kişiliğini yavaş yavaş kazanmakta olduğu anlaşılmaktadır; önceleri bütün ruhlarına sahip olamamakta veya bunlar zayıf ve değişken olmaktadır. Nitekim bunların başlıcalarından biri olan *kut*'un, çocuklara ve yetişkinlere verebileceğini, gerektiğinde tekrar yenilenmesinin kabil olduğunu yukarıda gördük. Yeni doğan, herhalde *Umay* ismindeki tek bir ruha, yani plasentaya (son veya eş) sahiptir. Çağdaş Yakutlar, burada yerleşmiş olduğu düşünülen bebeğin ruhunu muhafaza etmek için, plasentayı yemektedirler (Q.152, sf.153). Aslında bunun orijinal hiçbir yönü bulunmamaktadır; zira plasentanın doğumdan hemen sonra kendisini taşıyanı terkeden fakat yine de onun varlığına birleşik kalan, "ruhun özü" olduğu iyice bilinmektedir (P.76, sf.287; P.25, 1, sf.55-56). Belirgin şekilde cinsel nitelikli ritüellerle kutlanan ergenlik çağına, Türkçe'de *er at* isminin verilmesi herhalde (E.10, sf.398) ruhun kişi içinde bütünlüğe eriştiği anı belirlemiş olmasından ötürüdür. Bu ad aslında ruhun ta kendisidir (P.17, sf.190; P.28, sf.115; P.35, sf.86'ya bkz.). Ölülerin kendileri hakkında diğer herhangi bir bilgi vermedikleri durumda dahi bu husus "benim *er at*'ım O kişidir" şeklinde, aslında kısacık olan Yenisey yazıtlarında bile, özenle ifade edilmektedir. Bunun belirgin önemi, Orhun yazıtlarında aşağıdaki şekilde ortaya konmaktadır: "Annem Hatun (imparatoriçe)'un mutluluğu için, benim en küçük evladım Köl Tegin kendi *er at*'ını bulmuştur" (M.1, E, Satır 31). Bir Altay hikayesinde öksüzün birinin ne babası, ne yemeği, ne yiyeceği, ne atı vardır, bunların hepsinin onun sonradan elde edinebileceği şeyler olduğundan söz edilir. Bu öksüzün ismi de bulunmamaktadır ve yalnız Allah kendisine bir ad verebilir (M.20, sf.296 vd.). Evvelce, Reşideddin'in "bir isim vericisi" olduğunu ifade ettiği Dede Korkut (C.27, sf.22'de belirtildiği şekilde) bir aslan tarafından yetiştirilmiş olan bir çocuğa der ki: "İsmin Basat olacaktır. Sana ismini verdim, Allah sana ömür versin" (C.13, sf.206; C.27, sf.193-194). İsmin ve de onun taşıyanın denkliği yazıtlardan anlaşılmaktadır ve bunlarda, "ölmüştür" şeklinde yazmak yerine, önemsemeden aynı kavram: "Türk halkı bir hiç haline gelmiş" veya "Türk halkının ismi bir hiç olmuştur" şeklinde anlatılmaktadır (Ong., satır 3, A.6, sf.182). Ayrıca bu husus, adlarının ağıza alınmasının kimliklerini açıkça belirliyecek olan bazı varlıkların adlarının tabulaşmasından (R.12, sf. 254 vd.) ve de hayvan isimli insanların ya isimlerini taşıdıkları hayvanların çocuğu veya bu hayvanların bizzat kendileri gibi kabul edilmesinden de anlaşılmaktadır.

Bu olgu bizi konumuzdan biraz ayırsa da, gerçek doğuşun yanısıra sembolik olan, fakat ana karnından çıkan çocuk kadar yeni bir kişi yaratacağı düşünülen farklı doğuş şekillerinin de var olduğunu bilmemiz gerekir. Ergenlik, sadece kişiliği değiştirmez; aynı zamanda yaratıcıdır da; aşağıda göreceğimiz gibi bu husus, bir (insan) hayvandan gerçek bir insan yaratabilen evlat edinme fiili için de geçerlidir. Bir kişiyi göğün oğlu yapma amacını taşıyan, bir hükümdarın taç giyme töreninin de bir tür yeniden doğuş olduğu kuşku götürmez. İşte bu nedenle hükümdarın çoğu kez ayrı bir saltanat ismi mevcuttur. Bununla ilgili ritüellerden birkaçını daha önce gördük; yalandan boğma, ölmüş gibi yapma olayı, keçe üzerinde kaldırma gibi... Moğol çağı bu tahta çıkma ayinleri konusunda bize daha geniş bilgiler vermektedir, ancak bunlar muhakkak ki hiç eksiksiz bilgiler değildir. Önce adayın bu atanmayı yapmacıktan reddi, şapkalarını çıkararak kemeklerini boyunları etrafında sarkıtan seyircilerin ve ayini yönetenlerin özerkliklerini

devretmeleri ile ilgili ritüeller, büyük şahsiyetlerin tahta oturtmak için prensin elini ve (veya) kemerini alış şekli, ne şekilde içki içtikleri ve kupaları ne biçimde dolaştırdıkları, diz çöküşleri, söylevleri, yerlerine geçilen seleflere yapılan dualar ve kurbanlar, görkemli yeminler gözlemlenmekte ve daha sonra yapılan bayramlar en azından düşlenebilmektedir. (Örneğin, H.7, sf.189, 568; H.8, sf.31, 182, 202'de Ögedey, Guyuk ve Möngke'nin hükümdar olma merasimlerine bkz.). Son derecede çeşitli olması muhakkak olan bütün bu törenlerde daha aydınlatılması gereken pek çok husus vardır (R.33, R.46'ya bkz.).

Gerek efsanede gerekse gerçek hayatta, evlilikte çocuk olmaması sık sık görülmektedir. Bu, her zaman için büyük bir felakettir. *Kitab-ı Dede Korkut*'ta Allaha yapılan dualar kısırlığa karşı en etkin çaredir. Bunun yalnızca müslüman ideolojisinin bir sonucu olduğu o denli kesin değildir. Pelliot ve Hambis, *Gizli Tarih*'in CXLIX sayılı paragrafında "yaşlanmış olan İnanç Han'ın dualar sayesinde genç karısından bir çocuğu olduğunun hemen hemen ifade edildiğini "not etmektedirler (I.31, sf.309). *Tarih'in* diğer bir yerinde şunlar okunmaktadır: "Han! Han! Bırak! Bir oğlumuzun olması arzu edildiğinden, gizlice *albasun*'lar (?) ve de işaretler yapmaktayız; ve bunu çok istediğimizden *abui, babui* diyerek yakarmaktayız" (MGT. paragraf 174). Daha yakından incelendiği zaman bu duaların *Kitab-ı Dede Korkut*'ta, görkemli bir şölen sırasında (başlıca örnek C.13, sf.81'de verilmektedir) yapıldığı ortaya çıkmakta ve bunun diğer birçok metinde belirtildiği, bu meyanda Manas destanında Manas'ın doğuşu (C.21, sf.19-20) ve Er-Töştük'ün doğuşu için (C.9, sf.1) de uygulandığı gözlemlenmektedir. "Döllenme bayramı" şeklinde tarif edebildiğim bu uygulama (R.32) birçok Türk boyunda ve özellikle Türkiye'de mevcuttur. Belki de bu döllenme bayramının, Eski ve Ortaçağlarda Orta Asya'da var olan (I.15, sf.36; M.20, sf.424) ve İslam dünyasında da izlenen, özellikle güçlü mistik eğilimleri olan Türklerde görülen (Q.12, sf.38, 39, 56) kadında döllenmenin bazı yemeklerin yenmesi ile ilişkisi olduğunu ileri süren gelenekle bağlantısı vardır. Bu durumda en etkin olduğu düşünülen yiyecek elmadır; uzun zamandan beri ve halen dahi sevgi iletilerinde ve evlenme taleplerinde bu meyve gündemdedir (Q.15, sf.58). Elmanın etkisi aslında çift yönlüdür, zira (aşkın kendisinin de olduğu gibi) ölümle de ilişkisiz değildir; ölüm bahsini incelerken bu konuya tekrar döneceğiz.

Hayvanların doğurganlığı, kadınların doğurganlığına yol açar. Onların kısırlığını düzenler. Gebe kalma ve çiftleşme, bir kadınla bir hayvan (genellikle, bir kısrak, bir dişi deve veya bir dişi keçi) şeklinde üçlü bir beraberlik olarak gerek *Kitab-ı Dede Korkut*'ta gerekse *Er-Töştük*'te temsil edilebilir (R.40). Bunlar, etkisi çok daha genel olan iki olayın iki özel durumundan ibarettir: bir yandan, esasen *Irk Bitig*'de (XV) görülen üçlü hayvan grubuna veya *Dede Korkut* kitabında çok belirgin şekilde bulunan (R.35) ve günümüzde de geniş bir perspektif içinde, Moğolların en karakteristik düşünce yapıları arasında yer alan ilahi üçlüye duyulan ilgidir (Q.66, sf.225). diğer yandan, hayvanlar gibi ve onlarla aynı zamanda hareket etme zorunluluğudur.

Doğuşun, hiçten varolmaması kesin bir kural şeklindedir. Her zaman için, bir döl yatağı ile dışarıdan giren bir cismin varlığı şarttır. Efsanelerin büyük bir çoğunluğu bakireden ziyade bir anneye, doğurgan bir kadına veya bir hayvanın dişisine dayanmaktadır (bunun karşıtı için P.63'ye bak.). Ecdat bir memeli hay-

van olduğu zaman hayvanın döl yatağı, doğumun yapıldığı yer olan mağara veya ağaç oyuğunun oluşturduğu sembolik uterus ile ekseri bir ikili halindedir.

"Her erkeğin bilincinde yer alan ve (ana örnek) arşetip" (P.3, sf.202) olarak "dişi cinsel uzvun simgesi" olan mağara (P.11, sf.245) muhakkak ki insanlığın en eski rahmi, uterus'udur. Türklerde ve Moğollarda çok sayıda kök efsane, bir mağarada yer alır, burada kutlanan, ilk yerleşim yerine, ırkın kökenine, ataların oturdukları yere ait kültler de gelişmektedir. Bunların, paleolitik devir Asyalılarında, (M.66, sf.22-23), Tabgaçlarda (0.38, sf.116), Tu-kiu'lerde ve ilk önceleri orada hapsolundukları dağlardan çıkışlarına ait temayı bilen Moğolların tümünde görüldüğü gibi, tarihsel bir dayanağı olabilir (I.14, sf.15, 23; I.15, sf.14, 25). Bazıları, Tu-kiu'lerin dişi kurdu misali, birçok toplumun bir mağaraya sığınmış bir dişi soyundan geldiğini belirtmektedir. Diğerleri ise, sadece yerlerini kalıcı tutmak bakımından, hayvanı bertaraf etmektedir. Biruni, Hindistanda, "Mucizevi bir soydan gelen" Hintlilerin, *Barka Tegin* adlı Türk kralının "su dolu bir oyuk" ta yaşadığına dair değişik bir gelenekten söz etmektedir (H.3, 2, sf.10). IX. asırda Kıpçak kökenli bir Mısır'lı tarafından aktarılan bir efsane, Çin'in sınırlarında suların bir mağarayı bastığını ve getirdikleri balçığın insan şeklindeki bir çukuru doldurduğunu; güneşin ısısı etkisiyle dokuz ayın sonunda bu çukurdan *Ay Atam* "Benim ay Babam" adındaki bir insanın doğduğunu, bilahare bir diğer taşkın sonucunda, ismi Tevrat'taki *Ara*'nın etkisiyle değişime uğramış olan, *Ay-wa* adındaki ilk kadının doğduğunu aktarmaktadır. Bunların dört çocuğu olmuş ve sonra ölmüşler. Çocuklardan en büyüğü, anne ve babasını tekrar hayata avdet ettirmek ümidiyle, onları mağaradaki çukura gömmüştü (H.5, sf.198-199; bkz. yukarda sf.112). Kıpçak değişkesinde öykü eksiksiz durumdadır, zira Bachelard'ın ifadesiyle, bir tür "anneye dönüş" gibi düşünülmüş olan anne ve babanın mağaraya gömülmesine kadar mevcut olan ayrıntılar tam olarak mevcuttır (P.3, sf.208). Köroğlu hikayesinde ise, öykü, doğuş ve tekrar diriliş gibi iki temanın ustaca kaynaştırılması şeklinde temsil edilmektedir (C.7, sf.16).

Mağaraya, Türkçe'de kabuk adını alan, içi boş ağaç tekabül etmektedir. Bu olguya, sonradan ortaya çıkan oldukça İslamlaştırılmış bir kaynak olan Ebülgazi'nin, Kıpçak'lara adını veren kahramanın annesinin ecdat kişiyi bir ağacın oyuğunda ne şekilde doğurduğunu anlattığı bir öyküde (C.1, 2, sf.18; C.2, satır 282 vd.) ve daha çok eskiden, Reşideddin tarafından aktarılan bir Oğuz anlatımında (B.19, 1, sf.19) ismen belirtilmiş olarak rastlanmaktadır. Oyuk ağaç bu efsanelerde artık hiç bir zaman kaybetmiyeceği bir değer elde etmektedir. Ancak ağaç gövdesi üzerinde oluşan bir kalınlaşma veya ağaç uru, genellikle ilgiyi çeken bir olgu olmuş ve gebelik belirtisi olarak değerlendirilmiş ve bilgimiz dahilindeki en önemli efsanelerden biri olan Uygur efsanesinde olduğu gibi, gebelik sanılmıştır. Ayrıca, bazen, bir ağacın dibindeki veya iki ağacın arasındaki bir tümsekten, iki nehrin kavuşma noktasından veya doğrudan bir dişi ağaçtan, veya bir ağacın oyuğunda bulunan bir kadından, efsanelerde temsil edilen kişiler doğmuştur. Bu son değişke, antik bir Sogd resminin kanıtladığı gibi çok eskidir (K.45, resim 18); aynı değişke, *Oğuzname*'de başyeri aldığından, Ortaçağ'da ve Oğuz geleneğinde Ak Kavak kızı vasıtasıyla canlı bulunmakta (C.8, sf.257; M.56, sf.70,80); veyahut bir ağacı devirdikleri sırada oduncuların ağacın gövdesinde bir kız hayali gördükleri hikaye edilen Orta Asya'da (Q.68, sf.74-75; 3, sf.79) ve de Türkiye'de hala güncelliğini korumaktadır. (P.N.Boratav'ın aktarması). Kuşkusuz, bu dinsel belirti hayaline olan inanç, XIX. Yüzyılda Orta Asya'da ve

Sibirya'da yaygın şekilde bilinen ağaç tanrıçasının menşeini oluşturmaktadır. Bununla birlikte, garip bir sapma ağaca erkil bir rol verebilir ve ondan bir baba meydana getirebilir. *Kitab-ı Dede Korkut*'ta Basat şöyle der: "Babamın adını öğrenmek istiyorsan, kendisi *Kaba Ağaç*'tır (C.13, sf.14; C.27, sf.201). Bütün bunlar, daha önce kozmik eksen ve göğün dayanağı rolünde görmüş olduğumuz ağacın, aynı zamanda bir hayat kaynağı olduğunu da göstermektedir (Q.74, P.45'e bkz.). Ağaçtan bir ecdat oluşturan büyük efsaneler, ağaçların kendi aralarında mevcut ilişkileri üzerinde ısrarla durmuşlar, bir ağacın diğerine tavsiyede bulunduğundan da söz etmişlerdir.

Ağaçların cinsel veya hayatî yetenekleri, çok çeşitli olaylarla belirtilmektedir. Günümüzde, Yakutlar ve diğer bazı topluluklar ilk erkeğin, kocaman memeleri olan bir ağacın dişisi tarafından beslendiğine inanırlar (Q.68, sf.74,75). Manas destanında Jakip eşini, kutsal bir kuyunun yakınında yükselen bir elma ağacını ziyaret etmek suretiyle, kısırlığını tedavi etmeye gönderir (C.16, sf.227, 232); Kazaklarda kısır kadınlar gebe kalmak için, tek bir elma ağacı dibinde yerde yuvarlanırlar (C.26, 5, sf.2). Türkiye'de Türkler geceyi bir ağacın dibinde geçirip yaşlı bir adamın onları ziyaret etmesini düşlerler (R.24, sf.144 vd., 205 vd.). Eski çağlarda kaya resimleri, görkemli bir ağacın altında çömelmiş bir veya birkaç kişiyi gösterirken acaba bu beklentiyi mi temsil ediyorlardı? (K.4, sf.66). Bütün bunlar belki de doğacak ruhların ağaçlar üzerinde türemiş küçük kuşlardan ibaret olduğu sanıldığından kaynaklanmaktadır (Q.68, sf.166 vd.). Günümüzde ve de Ortaçağ Türkiyesinde olduğu gibi, Moğollarda da, bir ağaç dikenin çok yaşayacağına inanılırdı (G.30, sf.146). Anadolu'da bir köylü kutsal bir ağacı kestiğinde bundan dolayı öleceği veya çocukları olmayacağı şeklinde yorumlar yapılır (R.24, sf.188 vd.). İslamlaşmanın ilk asırlarında, hala ağaçlara büyük saygı duyulur, onlara dua edilirdi ve bir erkeğe şunlar söylenirdi: "Senin gölgeli ağacın hiçbir zaman kesilmesin" (C.13, sf.94), ki bu da *Gizli Tarih*'te aşağıdaki yakarmayı hemen hemen tekrar etmektedir: "Yaşlı bir ağaca benzeyen bedenin yıkıldığında..." (MGT. 246 sayılı paragraf). Efsanevi bir hükümdarın göbeğinden iki ağaç çıktığı ve her bir yanlarından gölgelerini yayıp göğe dokunduğu şeklindeki antik Oğuz düşü ile Osmanlı hanedanının kurucusu Osman'ın göbeğinden bir ağaç yükseldiği ve tüm yeryüzünü gölgelendirdiği şeklindeki Osmanlıların düşünü hatırlatmıştık (Q.49, sf.11). Eskiden Gaznelilerde, Büyük Mahmud'un babası Sebük Tekin düşünde, evinin mangalından çıkan bir ağacın evreni kapladığını görmektedir (aynı yer, sf.12). Günümüzde de bitkilerin kutsallığına sadece ormancıların çevresinde inanılmamaktadır. Göçebe hayvan yetiştiricileri ve çok sayıda yerleşik topluluklarda, kayın ağacını, ardıç ağacını, mersin ağacını, dağselvisini, çınarı, çok eski ve çok büyük ağaçları, "güçlü" anlamında olarak *koca* "yaşlı" şeklinde adlandırılan bodur ağaçları kutlu sayarlardı. Onların yanına tavafa gidilir, etraflarında dönülür, kümeler oluşturulur, çoğu kez hastalıkları temsilen kumaş parçaları bağlanarak veya çivilenerek sağlık temennilerinde bulunulurdu. Onlar *kutsal, evliya, yatır* addedilir ve kesilmezdi. Karakoyunlu ormanları, ismi ayıyı tanımlamak için bir örtmece olan Karacaoğlan'ın yarı yanmış krallık asası tarafından meydana getirilmiştir. Bu Ortaçağ efsanesi, belki de başka yerlerde varlığını bildiğimiz gibi, ormanın da bir sahip-hâkiminin olduğunu ortaya koymaktadır. Bu sahip, çoğu kez ağacı korumakla görevli bir azizdir. Bir tapınağa yakın olarak yerleştirilen bu kutsal kişi onun meziyetlerine sahip olur. Ölmüş ve tekrar yeşillenmiş ağaç teması, XV. yüzyıldan beri Alevî-Bektaşi gelenekle-

rinde yer etmiştir: bu kişinin, vasiyeti yerine getiren çok eskiden yaşamış bir kişi olması bu kişinin aynı zamanda bir Türkde olmıyacağı anlamına gelmez.

Her yıl yapraklarını kaybedip her yıl onları tekrar bulan ağacın ölüm ve tekrar dirilişle ilgili güçlü sembolizmi, ağacın yeryüzünde ve öteki dünyada tekrar doğurma yeteneğine sahip olduğu fikrini yerleştirmiştir. Bu konuya, cenaze törenlerini incelerken ölülerin dallar üzerine konması, cenazenin ağacın köklerine gömülmesi, ölen kişi için ufak bir ağaç dikilmesi şeklindeki gelenekte (G.29, sf.41-42; P.31, sf.48) ve özellikle cenaze tarihlerinin yılda iki kez, ilkbaharda ve sonbaharda, yaprakların oluştuğu veya düştüğü zamana rastlatılması hususunu açıklarken tekrar avdet edeceğiz.

Bitkilerin yardımıyla ölümden sonra tekrar diriliş işlemi Kitanlarda tam olarak ifadesini bulmaktadır. Bu toplulukta hükümdar belirli tarihlerde çatallı bir ağacın dibinde yere yatar ve orada yaşlı biri şu şekilde bağıraraktan içi boş bir sadağa vururdu: "Bir oğlan doğdu" (I.34, sf.69-70). Bu törenin hükümdar için 984 ve 986 tarihlerinde, bir prens için 989 tarihinde ve yaşlı dul imparatoriçe için 1039 yılında ve de veliaht için 1070 tarihinde yapıldığı belirtilmektedir (I.36, sf.259, 263, 264. Tören için bkz. sf.273-274).

Su, mağarada cereyan eden çok sayıdaki efsanede söz konusu edilir. Ayrıca, ağaca dayandırılan efsanelerde de suyun kaçınılmaz olduğu görülmektedir. Nehir ağızlarından, bir gölün ortasından, bir denizin geçilmesinden söz edilir. Kökleri altından "sonsuz bir dalga yükselir" (J.17, 3, sf.22). Gıdasını sudan temin etmektedir (C.32, sf.62). Bir Altay metni şöyle anlatır: "bir insanın doğması gerektiğinde, Bay Ülgen oğluna bir emir verir ve oğlu bu emri yerine getirir. Atalarının isteği üzerine doğum yapma işini bir meleğe aktarır ve bu melek hayatî gücünü (yani *kut*'u) bir gölden alır, yeni doğanı yanına getirtir, tüm yaşamı boyunca ona yardım eder" (M.55, 2, sf.11). Çağdaş öykülerde çoğu kez su yerini süte bırakır (R.18). Bu takdirde, "bir süt gölü"nden (Q.68, sf.62,63,122 vd.). "Süt gibi beyaz bir göl"den (Q.68, sf.123) söz edilir veya ağaç tanrıçası tarafından süt verilmesi keyfiyeti üzerinde ısrar edilir. Göl ve süt gölü kelimelerinin öncelik sırası aslında söz konusu değildir. Yan yana bulunan "süt" ve "su" kelimelerinin tek bir köke, ruh anlamına da kullanılan Türk-Moğol kökenli *sün* kelimesine bağlanabileceğini hatırlatmak isterim. *Sün* ise Türkçe'de *süt* ve *sub* (yani su) kelimelerini, Moğolca'da ise aynı anlama gelen *üsün* ve *usun* kelimelerini vermektedir.

Dinler tarihi, içinde tohumlar barındıran suya verilen büyük önemi bilmekte ve bu bağlamda suyun esas itibariyle erkil bir rol üstlendiği görülmektedir. Efsanelerde, bir genç kadın tarafından yutulan bir damla su veya bir dolu tanesi onu doğması beklenen büyük insana gebe bıraktırır. Sien-pei'lerde, bir şefin karısı kocasının yokluğunda bir çocuk doğurdu. Bu olayı açıklarken, bir gün kuvvetli bir kasırgadan korktuğundan gözlerini göğe kaldırdığı, bir dolu tanesinin ağzına düştüğü ve onu yutup onuncu ayda doğum yaptığı şeklinde kendini savunmuştur. Doğan bebek sonradan güçlü ve mutlu bir kişi olmuştur (0.36, 1, sf.286-287; I.15, sf.45; I.14, sf.35). Çağdaş folklor, çoğu kez bu eski temayı ele alır: güney Sibirya'da, bir buz parçası içen genç bir kadın ikiz doğurur (C.26, 1, sf.204). Bugün dünyanın her yerinde, doğurgan olmak için suya girmek adeti vardır.

Alevi-Bektaşi İslam mistiğinde, *Ab-ı hayat* şeklinde ifade edilen bu hayat suyu, sonsuzluğu elde etmek isteyen herkes tarafından içilmelidir. Mezarın bir su yolu veya bir kaynağın yakınında olduğunda; ve daha ziyade bu suyun canlıların ve ölülerin ayrıcalıklı içkisi haline geldiğinde, tekrar dirilişe veya ölümden sonra varoluşa imkan sağlar. Mezarlara konulan ve mezarlarda bulunan hükümdar heykellerinin elinde tuttukları kupaların gösterdiği gibi en azından sembolik olarak ölülere de aynı sudan verilmektedir.

İnsan veya hayvan sperması ve de su gibi, bazen mavi, sarı veya altın renginde bir hayvan tarafından somut hale getirilen ışık hüzmesi, hakiki veya hayali döl yatağına girer. Dünyada, tanrısallığın en tam şeklindeki vahyinin ışık olduğu ve bu ışığın kahramanların ve kutsal kişilerin doğuşunda kendini belli ettiği bilinmektedir (P.21, sf.27 vd.; P.63, sf.173). Türk ve Moğol efsanelerinde ışık, Birunî tarafından aktarıldığı şekilde (yukarıya bkz) ya hayatı veren ısı şeklinde veya Cengiz Han'ınkinde olduğu gibi kadının karnına giren bir güç şeklinde veya cinsiyet ve fonksiyon değişikliği ile ilahî kökenli bir kız gibi algılanmaktadır. Bunlardan birine Altay'da çağdaş zamanlarda rastlamaktayız; hikayede kartalın tavsiyesi üzerine bir han, "güneşe ve aya benzeyen" genç bir kızla evlenir (M.20, sf.308); bunlardan bir diğerine de, Kalmuklarda rastlamaktayız ve burada Han'ın Güneş Işını adlı kızı geceyi bir ağacın yanında Ay olarak adlandırılan bir rahiple geçirir (D.11, V); ve orada Işıl Işıl Han; Güneş Işını ve Ay Işını adındaki iki kadınla evlenir (aynı yer). Daha önceden *Oğuzname*'de mavi bir ışığın ortasında "güneşten ve aydan daha parlak" bir kızdan bahsedilmese (satır 49 vd.) kaçınılmaz olarak olayların çağdaş bir değişimine inanacaktık. Bununla birlikte, burada, bir eksiltinin sonucu ile karşı karşıya bulunduğumuz açıktır: kadını dölleyen parlak ışın, bir yerde kadınla özdeşleşmektedir. Işıktan doğan varlık ise ışık saçar hale gelmiştir. Bunu Kitanların kurucusu *A-pao-ki*'nin efsanesinde görmekteyiz. Annesi, güneşin göğsüne indiğini düşlemektedir; onun doğumu sırasında odası ışık ve nadir kokularla doludur. Dolayısıyla dünyaya gelen canlı "gözlerinden çıkan ışığı insanlara çarpan bir erkektir" (I.34, sf.46-47).

Işıkla döllenmeyi hatırlatan ilk hikayelere Hıristiyanlık çağının başlarından itibaren özellikle Hiung-nu toplumunda rastlamaktayız. Pei Han hanedanının başı olan Lieu Yuan, Işıktan doğmadır. Başında, iki boynuzu bulunan büyük bir balık gördüğü zaman babası gökten bir oğlan ister. Kâhinler bu görüntüsünü hayra alamet olarak yorarlar. Sonraki gece eşi aynı canavarı erkek şeklinde değişmiş olarak görür. Bu erkek elinde olağanüstü ışık saçan bir cisim tutmaktadır; ve bunu kendisine bir oğlu olacağını söyleyerekten verir (O.36, I, sf.145). Son dönem Çao'ların kurucusu olan Şe Lei, çok güzel bir ışığın annesinin evini kapladığı anda annesinin rahmine düşer (aynı yer, sf.207).

Burada, büyük efsanelerin kökenini oluşturacak temel unsur ile karşı karşıyayız: Bir hayvan bir kadını döllemek için, parlak bir ışık hüzmesi şeklinde görünmektedir. Ancak, efsanelerin pek çoğu iyi bilinmediğinden, ışığın sanıldığından çok daha sık olarak müdahale etmiş olması gerekir Bunlardan bize yanlızca anılan kalmıştır. *El Etmiş*'ten söz ederken Budauni, (ayla ilgili bir efsane ile uzaktan yakından bir ilgisi bulunmayan) bu ismi bir ay tutulması sırasında, geceleyin doğduğu için taşıdığını söylemektedir (H.41, sf.587). Delhi'deki Sanişiya hanedanının başı için, ileride büyük bir kimse olacak bir insanın belirtisi olan bir ışık hüzmesinin, annesinin alnında parladığı söylenir (H.41, sf.596). Müslüman

yazar ve ardından onun çevirmeni, Hazreti Muhammed'in "ışık" *nur* kuramını düşünmektedir. Ancak kelimelerin değişimi, özellikle farklı alfabelerin farklı yazılış yolu ile halk arasında yaygın bir kişiliğin destanına dayalı olarak sayısız kelime kökeninin oluşmasına yol açmıştır. Bunların bir örneği, Mısır'da Memluklar tarafından verilmekte olup, bunlar, "ay ışını" şeklinde açıklanan Aynal ismini, esasen Yunanca'da *inales* şeklinden alınmış olan ve "bir prensin veya bir kulun oğlu" anlamına gelen, iyi bilinen *inal* ünvanını taşıyan kişilere vermektedirler (B.10, 1, sf.122; F.44, sf.40).

Belki de, çocuk edinme öyküleri yardımıyla, doğuş mekanizması ve de ebeveynle çocuklar arasındaki ilişkiler daha iyi anlaşılabilir; nitekim bu yolla, doğumu meşru olmayan bir çocuğun meşrulaştırılması veya çocuğa sembolik bir ölüm ve tekrar dirilişle toplum değiştirtilmesi amaçlanmaktadır. Herşeyden evvel günümüze kadar, babası meçhul olan gayrimeşru bir doğumun, pek büyük bir skandal yaratmadığına işaret etmek gerekir. Ordoslarda, anne olan bir genç kız, "çadır önündeki bir dua direği ile evlenir, Düğünün klasik törenleri cereyan eder. Direk onun kocası olarak kabul edilir... Çocuğu ise gök tarafından meydana getirilmiş olarak kabul edilecektir" (M.40, sf.189). Karısının kaçırıldığı sırada gebe bırakılan, Cengiz Hanın büyük oğlunun doğuşu ile ilgili bir kuşku var idiyse dahi, bu konuda hiçbir şey dışarı sızdırılmamıştır.

En sık rastlanan tema, terkedilmiş bir oğlanın sonradan tekrar bulunması olayıdır. "Yeni Ay" anlamına gelen *Ay Salkın, Er-Töştük*'le birleşir ve "Tanrıdan gelen emirle" ondan gebe kalır. Bebeğini kırmızı bir deveye emanet eder. Devenin sahibi Kökötöy, atı tarafından yeni doğana götürülür. Oniki kadınla evli olmasına rağmen onun hiç çocuğu olmamıştır. Sevinç içinde çocuğu alır götürür ve kendisine bir isim verdikten sonra eşinin kendisine bir evlat verdiğini ilan eder (C.9, sf. 49 vd.). Bu efsaneye, hem Kao-li'ler ve hem de Fu-yü'lerle ilgili, aşağıdaki efsane uymaktadır. Nehri sahibinin bir kızı, "gökten inen, yumurta büyüklüğündeki bir buhar'dan" gebe kalır. Kendisi zina ile suçlanır. Çocuğu domuzlara atarlar ve bunlar çocuğu besler. Çocuk domuzlardan alınır ve kendisini bir tay gibi yetiştiren atlara verirler. Sonuçta, çocuk kızın kocasına teslim edilir (Q.157, sf.2, 21-24; I.14, sf.19; I.15, sf.16-17; I.26, 1, sf.41). *Kitab-ı Dede Korkut*'ta anlatıldığı üzere bir gün, düşmanla karşılaşan Oğuzlar kaçarlar. Ufak bir çocuk "düşer" ve kaybolur. Bir aslan (dişi aslan?) onu bulur ve yetiştirir. Oğuzlar vatanlarına döndüklerinde, bir seyis kendilerine şunu söyler: "Beyler, bir aslan sazlarla örtülü bir yerde barınmakta ve ulumaktadır. Yürüyüşü, yalpalayan bir erkeğe benzemektedir. Atlara saldırmakta ve onların kanını emmektedir". Baba derhal kaybolan oğlunu düşünür ve herkesi onu bulmaya gönderir. "aslanın ininde, onu uzaklaştırırlar, aslanı (=çocuğu) alırlar. Uruz (babası) bayram eder. Yenir, içilir, ancak genç adamı alıkoyamazlar" ve kendisi yırtıcı hayvanlara geri döner. Onu yeniden yakalarlar. Dede Korkut gelir ve der ki: "Ey genç, sen bir insansın. Hayvanların toplumunda kalma! Gel!.. senin ismin Basat olacaktır. sana ismini verdim, Allah sana ömrünü versin" (C.13, sf.206; C.27, sf.193-194). Daha yukarıda olduğu gibi, burada da tema değiştirilmiştir, ancak aşağıdaki şekle dönüştürülebilir: Hayvanlar, annesi bir ışık hüzmesi ile gebe kalan ve de evlat edinme ile kendisine bir isim verilmesi sonucunda insan haline gelen, çocuğun gerçek ebeveynidir. Büyük efsaneleri incelerken, aynı anlamda daha başka örnekler de bulacağız. Ancak burada şunu söyliyelim ki, ışıktan doğan çocuk-hayvanla ilgili olarak *Gizli Tarih*'te en azından bir atıf yapılmaktadır. (paragraf 114). Burada

samur, maral ve su samuru derisi giyen ve evlat edinilen beş yaşındaki bir erkek çocuktan sözedilmektedir.

Ecdat Hayvanlar

Işığın çoğu kez bir hayvan şeklinde tezahür ettiğini veya onunla özdeşleştiğini gözlemlemekteyiz. Aslında hayvan veya onun yokluğunda bitki aracılığı olmadan meydana gelen mucizevi doğumlara hiç yer yoktur. Dolayısıyla, Türklerin ve Moğolların ecdat olarak hayvanları almaları doğaldır. Şunu tekrarlıyalım ki, hayvan biçimselliğin (zoomorfizm) esas olduğu ve hayvanların uçmak, yüzmek, koku almak, yönelmek, geceleyin görmek gibi Allah vergisi olağanüstü yetenekleri itibariyle insanlardan üstün sayıldığı bir dünyada bu hususun bizi şaşırtmaması gerekir.

İlk bakışta temel çift, bir kadınla erkek cinsiyetinde bir hayvandan oluşmaktadır. Kadının pasif olması ve toplumda ekonomik bir rol oynaması dolayısıyla, ve de eylemin ve ritüellerin erkil olması yüzünden hayvanın,ışığın, bitkilerin, dölleyici unsurların erkil olması gerektiği sanılmaktadır. Çoğu kez de bu böyledir, ancak Stein'in dediğinin aksine bunun çok sayıda istisnaları mevcuttur (I.34, sf.84). Ayrıca, cinsiyeti belirgin şekilde tayin edilmiş, karşıt ve birbirini tamamlayan iki hayvandan oluşmuş çiftlerle ilgili belgeler ve önemli kanıtlar mevcut bulunmaktadır. Bunun ideal şekli herhalde göksel nitelikli diğer sembollerin ve tarih öncesi değerlerin desteklediği, aslan ve boğa çiftidir. Burada tüm olasılıklar söz konusu olabilir. Hayvan, aynı anda ışık ve su olduğu gibi, aynı zamanda bir erkek veya bir kadın da olabilir ve hatta heterodoks İran'da olduğu gibi, bir Tanrı veya Tanrı'nın cisim şeklindeki bir anlık görüntüsü olabilir (N.44, sf.39). Ne var ki, şekiller sadece hayalidir ve sabit değildir ve ancak belirli bir yapı içinde ifade edilirler. Basat gibi hem aslan ve hem de erkek olmak anlamsız bir şeydir. "Kuşlar gibi uçtuk" der Kaşgarî (B.10, 1, sf.433). "Denize girdim ve bir balığa benzemiyor muydum?" diye sorar Baçman *Gizli Tarih*'te (bkz. 0.73, sf.166-169). Cengiz Han "bir akbaba gibi uçuyor, bir doğan gibi saldırıyor, azgın bir tay gibi debeleniyor" (0.35, sf.282'ye bkz.). Çilger Bökö şöyle itiraf eder: "siyah bir karga olup, nasibi derileri ve zarları yemekti... bir şahin olup.." (MGT. paragraf 111). Ve yine, şunlar okunmaktadır: "Gelincik haline gelen annem işitiyor, samur olunca görüyor.." (MGT, paragraf 103; D.19, sf.319'a göre). Bu ve buna benzer cümlelerde sadece bir karşılaştırma söz konusu olmayıp fakat herhangi bir değişim (metamorphose) olmadığı zaman en azından bir katılım belirtilmektedir. Daha önemli bir kök efsaneye sahip olan Vu-suen'ler (aşağıya bkz.) maymunlara benzerlerdi. Çünkü onlara göre kökenleri maymundu (M.33, 2, sf.63). Aynı kişi için yapılacak en basit iş, kendi insan şekli ile belirli bir hayvanın şeklini sıra ile değiştirmektir; ancak yukarıda verilen örnekler ve daha belirgin olan diğerlerini görmeden evvel dahi, şamanın giysisi, sesleri ve yürüyüş şekli ile yaptığı gibi, aynı anda birkaç hayvana benzemenin kabil olduğunu kanıtlamaktadır. Etnografya verilerinde durmadan şu husus tekrarlanmaktadır: şekil güçten daha az önemli sayılır: insan devamlı olarak sima değiştirir; çeşitli görünümler arasında herhangi bir hudut konmamıştır (O.98, sf.18). Bu hususta ilgili olarak daha önce vermiş olduğum çok sayıdaki örnekleri burada tekrarlamıyacağım (R.17, sf.235 vd.). Dolayısıyla, ecdadı öğrenmek için sadece dinsel şekle dayanmamak gerektiği anlaşılmaktadır. Efsanelerde iki insanın cinsel

olarak birleşmesi nadirdir, ancak olduğu takdirde bu çiftleşmeden insan-hayvanlar doğabilir. Bunlar çok daha sonraları ve özellikle Batı bölgelerinde sıklıkla sözü edilen isimler veya ünlü kişileri belirtmek için kullanılan ve bunların hayvandan doğduğuna dair elimizde hiçbir veri olmamasına rağmen aşağıdaki eş anlamlı hayvan isimlerini taşıyanlardır: "*Arslan*'lar, *Toğan*'lar ve *Toğrul*'lar, "*Doğan*","*Boğa*"lar *Bars*'lar "*Pars*", *Kutuz*'lar, "*yak*, *Buğra*'lar, "damızlık Deve'ler", *Tay*'lar, *Tay-Boğa*'lar, *Tay-Bars*'lar vs. gibi (diğer kaynaklar yanında bkz. F.44, hayvan isimleri ile ilgili din sosyolojisi verileri için bkz. P.69, 1, sf.478).

Hayvan ile onun ismini taşıyan insan arasındaki ilişkiler, plastik sanat (hayvan temsili) örnekeri ile, özel bir hayvan ritüeli ile ve de en önemlilerinden biri şapkayı tüylerle süsleme adeti olan, giyim geleneklerı ile ortaya konmaktadır. İlk önce kesin olarak Doğuda gelişen bu tüy takma geleneği Moğol istilası (R.36) veya varsayılan diğer etkileşim yolları ile Batı'ya yayılmıştır.

Ortaçağ Türk edebiyatı ve "dini metinler" ya aynı anda iki erkeğin, iki koçun, iki boğanın, iki devenin savaşı veya aynı erkeğin anılan hayvanların herbirine karşı, sıra ile yaptığı savaşların tertiplendiği bayramları tasvir etmektedir (R.24, sf.245 vd.; C.23, sf.96; C.13, sf.185-192 vs). Bazen insanın, bir hayvan görünümü alması gerekir; bazen hem bizzat kendisi olan, hem de önceden kardeşlik bağı kurduğu ve kendisini temsil eden bir hayvanı kendi yerine savaştırır (C.9, sf.190-195; C.13, sf.212). Bu tür bayramlar, ecdatların ne yaptığını hatırlamak için, veya ilkbaharlarda doğanın tekrar yenilendiği ve yazlık göçebe yaşamına çıkıldığı dönemlerde zaman zaman düzenlenmiştir. Diğer bazı defalarda, bir başlangıç töreni (inisiasyon riti) olarak bir prensin veya bir başbuğun oğlunun ergenlik dönemine girişinde, çocuğun hayvanı parçalamak suretiyle veya bir hayvan üzerinde (av) veya bir insan üzerinde (savaş) ilk cinayet eylemini gerçekleştirdiği anlarda kutlanmaktadır. Bu cinayet, bu zafer, onu erkeklerin toplumuna dahil ettirir ve ona bir kadın alma hakkını verir. Tüm bu güç birikimleriyle savaş, esasen cinsel birleşmeyi ve de yeniden doğuşu temsil etmektedir. Bu o denli gerçektir ki, metinler muzaffer olan gencin, mağlup edilen hayvanın isminden başka bir şey olmayan, kendi ismini aldığını belirtmektedir. Bu olayın altında hayret verici bir tarzda değişik bir şekilde takdim edilmesine rağmen, hem karısı ve hem de kocasının annesi olan hayvanla ilgili Tu-kiu efsanesi yatmaktadır.

Sadece savaşlarla ortaya çıkan bu cinsel birleşmeleri gördüğümüzde, bozkır hayvan sanatının bu savaş sahnelerini tasvir etmemiş olmasını kabul edemeyiz[4]. Bunun yanında hayvanlar arasındaki savaş teması, Türklerin öncülüğü al-

---

[4] Bütün bu varsayımlar veya bunların hemen hemen hepsi gözönüne alınmıştır ve bu açıklamalar uzun zaman geçerliliğini korumuştur. Bunun bir avı tarif ettiği (K.3) sanılmıştır ki bu doğru olamaz, zira av çoğu kez açık bir şekilde tarif edilmektedir; ayrıca bunun kendisine hizmet etmesi için bir hayvan ruhunu zorlayan, hayvan şeklindeki bir şamanın söz konusu olduğu; doğa güçleri arasındaki çalışmayı hatırlatan evrensel simgeler olduğu; değişik totemleri olan aşiretler arasındaki savaşların veya ecdatların yapmış oldukları savaşların bir öyküsü olduğu; kötülüğe karşı savaş veren kahramanın vs'nin söz konusu olduğu sanılmıştır (Q.51, sf.172; K.35 ve 36; K.3; K.6; K.26; K.31; K.2; K.10; N.41). Hartner ve Ettinghausen'in çok ilginç çalışması, sadece aslan ve boğa söz konusu olsaydı belki bir görüş birliği oluşturabilirdi (L.10). Ayrıca ortaya koydukları astrolojik simgenin bazı medeniyetlerde bu hayvanların bir araya gelişini izah edebilmiş olması kabildir.

tında, aslında tasvir düşmanı olan islam dünyasında, son derece rağbette olmuştur. Genelde tasvirler, erkek ve dişileri birleştirmek yerine, karşıtları ortaya konan karşı cinsleri bir araya getirmek suretiyle, bize çok daha fazla şeyler açıklarlar. Bu tasvirler ayrıca, ihtiras dolu boğma sahneleri ile, bazen evrenin büyük ikili düzeninin, yani hayat ağacının varlığı, ölüm-yaşam, yaz-kış, erkek-dişi gibi ikilemleri ortaya koymaktadır. Çoğu kez söz konusu olduğu gibi göksel ve cehennemi bir hayvan tanrısı bulunması halinde; herşeyin arka planında bulunan Gök ile Yeryüzünün birleşimi ile belirlenen ve bizim ilk Türkçe belgemizin birinci satırdan itibaren sunduğu temel eş olan Gök ile Yeryüzü temasının gösterdiği oranda hayati bir dinamizmi ortaya koymaktadır.

Aslan ve boğanın, bozkır hayvan sanatında ayrıcalıklı bir yere sahip olmalarına rağmen, çok değişik cinslerin temsilcilerinin de birbiriyle savaştığı veya birleştiği görülmektedir. Aynı olgu, Türk-Moğol efsanelerinde de geçerlidir. Bir veya iki hayvan özellikle tercih edilmiş olabilir ancak hayvanların tümü, belli bir istisna olmadan burada bir rol oynamıştır. Balığı, deveyi, domuzu, atı ve aslanı yukarıda gördük. Ayrıca, başkalarına da rastlıyacağız. Bazılarının ise, ancak çağdaş öykülerde yer aldığı da bir gerçektir: bir Karagas klanı köstebek soyundan, bir diğeri balıktan gelmedir (Q.152, sf.132); bir Kazak ailesi baykuş soyundan gelmedir (Q.152, sf.132); bazı Buriyatlar yaban domuzu soyundan gelmedir (Q.152, sf.129); Golde klanı, kaplan soyundan (Q.152, sf.123), Teleutlar ailesi bir kuzu, bir kartal soyundan gelmedir vs. (Q.68, sf.39).

Bu hayvanların veya diğerlerinin, eski zamanlarda bir rolü olmuş olsa gerek, Bazı efsanelerin kaybolduğu, ancak diğer bir çoğunun istenilerek imha edildiği muhakkaktır. Bunun nedeni hep aynıdır: Aşiret federasyonlarının ve imparatorlukların kuruluşu, hakim olan klanın efsanelerini ilk plana çıkarmış diğerlerini silmiş ve unutturmuştur. Seçilmiş olan efsane zaman içinde daha yaygın hale gelmiş ve çoğu kez, yeni boylara bunlar benimsetilerek, bilinçli veya bilinçsiz olarak bu inanç çerçevesine yeni girenler kendilerini onların halefleri olarak kabul etmişlerdir.

Hiçbir kaynak, Hunların kök efsanesi hakkında bilgi vermemektedir (bkz. 0.62); ve Hunların bir efsanesi olmuşsa dahî, bunun izlerinin ancak Jordanes'in hatalarla dolu anlatısında bulunduğunu tahmin edebiliriz. Gotlar kralının, bazı büyücüleri Iskitler diyarından kovması üzerine, bunlar çölde başıboş dolaşan iğrenç ruhlarla bir olmuşlardır. Bunlar, "insan türüne ancak benzeyen, ırkların en vahşisinin oluşmasına neden oldular... ve bunlar insan suratı kisvesi altında, yırtıcı hayvanların acımasızlığı ile yaşar" (G.20, XXIV).

Gizli Tarih, Cengiz Han'ın Kököçü yerine tahta geçirdiği Büyük Şaman Usun'un ecdadı olan Bodoncar konusunda sessiz kalmaktadır. Kuşkusuz *Gizli Tarih*, Teb Tenggeri'nin sessiz bir halefi gibi görünen bir insanı yüceltmek niyetinde olmadığından, onun efsanesini yıkmaya çalışmaktadır. Bununla birlikte, ondan bazı izleri bize aktarmaktadır. Alan Ko'a ile bir ilahî ruhtan olma Bondoncar, "bir budala, aptal" olarak telakki edildiğinden, ailesi tarafından kovulur (=veya terkedilir). Kendisi atına binerek oradan ayrılır ve kurtların yiyeceği (=hayvan'ın çocuğu) ile beslenir. Ancak kardeşleri kendisini aramaya gelirler (=evlat edinme) (MGT. paragraf 23-26). Bir müddet sonra evlenir ve Jevüredey adlı bir oğlu dünyaya gelir, bir süre sonra da ölür. Ölümünden sonra karısının,

Jevüredey'in asıl babası olarak sorumlu tuttukları Adangka adında birisi ile yasak ilişkiler içinde bulunduğundan kuşkulanırlar ve bu olay, kendisinin klandan dışlanmasına neden olur (MGT. paragraf 43-44). Daha sonraları bu esatiri bilgi kalıntısı bir ölçüde açıklanacaktır: *Altan Tobçi*, Bodoncar'ın, Onon adındaki nehre çekildiğini (o zamanlarda mevcut olmayan su temasının tanıtılması), bir alageyiğe hücum eden bir kurt gördüğünü (hayvan çiftinin devreye girmesi), kurdu öldürdüğünü ve alageyiği yediğini anlatır (D.1, sf.116).

Bir efsanenin bu şekilde değiştirilmesi yalnızca bir kere karşılaşılan bir olay değildir. Buna belki daha çok rastlantı ile fakat daha şaşırtıcı bir tarzda tekrar rastlayacağız. Aynı toplumun bünyesi içinde ayrı iki klanın birbirine rakip olması durumunda, bu olay özellikle ilginç bir şekle bürünecektir.

Sir Gerard Clauson'un önemsememek için sarfettiği boşuna çabalara rağmen (Q.30) kurt, daima en önemli rolü oynayan hayvandır. İlerki sayfalarda bu hayvana sık sık rastlayacağız. Kurt, Bazin'in farklı bir biçimde olsa dahi, Türklerin kökeni ile ilgili bir ikilikten bahsedecek kadar önem vermiş olduğu boğadan çok daha önemli bir yer işgal eder (0.10, sf.317). Bu hayvanı ısrarla "boğa" olarak adlandırıyorum ve başka bir terimin kullanılmaması gerektiğini de uzun zaman savundum (R.1, 17, sf.339 vd.). Ayrıca iğdiş edilen hayvanı hatırlatan öküzün, bir kök efsane için yeterli olamayacağı hususunda ısrar ediyorum; ancak, ineğin dışlanması gerektiği konusunda daha az emin bulunmaktayım, zira en azından yırtıcı hayvana karşı savaşı sergileyen resimli temsillerde, bu otçul hayvan daima kurban rolünü, dolayısıyle dişi rolünü oynamaktadır. Cinsel açıdan yönsüzlük ifade eden Türk-Moğol idealinin iyice bilincinde olmam nedeniyle, efsanevi hayvanın, çiftleşmede genellikle dişi, ancak doğurduğu erkek olan (hayvan isimleri için bkz. F.24, sf.266-268) bir boynuzlugil olduğunu kabul etmek bana daha ihtiyatlı olur gibi geliyor. Yine de bir belirsizlik kalmakla birlikte, metinlerin gerektirdiği durumlarda veya eşeyli insanlardan bahsederken boğa ve inek isimlerinin kullanılmasıyla yetinmemiz gerekecektir. En azından, Kitanlarla ilgili olarak "dişi veya erkek için hiçbir yön belirtmeyen ve tarafsız terimler kullanan" Çin kaynaklarına sadık kalmış olacağız (Q.2, sf.42).

Boynuzlugillerle ilgili kült, genelde Türklerde (boğa isminin Ortaçağ'da kullanımı ile ilgili olarak bkz. F.50'ye ve bu kullanımın sıklığı ile ilgili olarak bkz. H.9, sf.255-258) ve özellikle "hem Müslümanlar hem Çinliler tarafından belirtildiği gibi" (B.21, sf.175-176) Kırgızlarda kuşkusuz çok eskiden beri mevcuttur. Bu kültün Kırgızlarda, "boğanın kendi ataları olduğu" (F.10, sf.181) ve de "atalarının bir mağarada bir inekle yaşamış olduğu" (I.15, sf.67; L.14, P.46) şeklindeki kök efsaneden geldiği anlaşılmaktadır. Pek belirgin olmayan bu durum ve inekle mağaranın bir arada bulunması gibi hiç alışılmamış bir beraberlik, Kırgızların kökenleri ile ilgili anlatıların çeşitliliğinin de düşündürdüğü gibi, efsanenin asıl şeklinin bozulmuş olduğunu ortaya koymaktadır.

Boğa'nın efsanelerde oynadığı rolün yaygın olması, Altay ve Sibirya'da yakın zamanlarda dahi bu etkinin devam etmesi ve isminin soyadı olarak tüm batı bölgelerinde yaygın şekilde kullanılmasıyla ve nihayet proto-Moğol Kitanlar ve Oğuz Türkleri gibi iki ayrı etnik grubun kök efsanelerindeki varlığı ile kanıtlanmaktadır.

Kitanların tanımış oldukları değişik ecdat hayvanlar arasında, benim görüş açıma göre oldukça şaşırtıcı olan bir atla bir boynuzlugilin oluşturduğu çift, en ünlü olanıdır. *Leao-çe* bu çifti şu şekilde takdim etmektedir: "Mu-ye dağının yakınında, ilerde birleşerek tek bir su yolu haline gelecek olan iki nehir... bulunmaktadır. Çok eski çağlardan beri nesilden nesile aktarılan bir geleneğe göre, Tu-ho'nun akıntısı istikametinde inen beyaz bir atın üstüne binmiş bir adam ile... Hoang-ho akıntısı istikametinde inen, kül renginde bir öküzün çektiği ufak bir öküz arabası içinde bulunan bir kadın vardı. Bunlar Mu-ye dağı hizasında karşılaştılar. Bu durumda, sular birleşmek suretiyle onları karı koca halinde getirdi. İşte bunlar ilk atalardır" (I.34, sf.10-11). Öykü, değişik düzeylerde yorumlanabilir: aynı anda, simgeleri ile temsil edilen iki Kitan klanının birleşmesini (Q.2'de O. Matsuo, sf.41), biri kırsal diğeri tarımsal iki medeniyetin karşılaşmasını (M.24, sf.114) ve nihayet iki hayvanın evlenmesini açıklamaktadır. Kitanların geçmişle ilgili bir kurban anısı niyetine, bir boynuzlugil ile bir atı kurban etmeye mecbur olmaları bize bu sonuncu yorumun kesin kanıtını vermektedir. Yaygın bir adete uyaraktan, Gök ve Yeryüzünün bu iki hayvanla eşleşmesi ve de at için beyaz ve boynuzlugil için siyah olmak üzere, iki rengin tespit edilmesi keyfiyeti kuşkusuz sonraları meydana gelmiştir. Stein'in "kül rengi" şeklinde tercüme ettiği şey, belki de, gök söz konusu olduğunda maviye meyleden ve yeryüzü söz konusu olduğunda yeşile çalan, yeşil mavi renkte, sabit olmayan bir Çin rengidir (Q.2, sf.45). Burada, özel olarak fakat istisnai olmayan bir şekilde iki nehrin karışması ile güçlenen evrensel dağ motifi ile suyun olağan varlığına işaret etmek gerekir. Bunun aynısı olan Moğol teması Kitan temasının bir kopyası değilse dahi, en azından aynı kaynaklara dayanmaktadır ki, bunların Uygur kaynakları olabilecekleri düşünülmektedir.

Kurt efsanesinin güçlü rekabeti dolayısile, Oğuz efsanesi zor tanımlanacak derecede değişikliğe uğramış ve ondan çok fazla etkilenmiştir. Bu hayvanın ecdat olarak sahip olduğu hemen hemen bütün yüksek görevlerin anlatıldığı *Oğuzname*'de yine de kurt, boynuzlugili tamamen bertaraf etmeye muvaffak olamamıştır. Elimizde, yazmada kötü bir rastlantı eseri, ilk satırlar mevcut bulunmamakta ve metin şu kelimelerle başlamaktadır: "Bu şekilde olsun dediler. Onun resmi budur". "Budur" dediği nesne, bir boynuzlugilin resmidir. Yazma metin daha sonra kahramanın doğuşunu anlatarak devam etmektedir. Bahis konusu olan hayvan, çocuğun babası mıdır yoksa annesi midir? Herhalde onlardan biridir, zira metin der ki: "O (kadın veya erkek) dünyaya bir oğlan getirdi" yani Oğuz doğdu. Ancak meçhul bir çiftin varlığı aynı zamanda, bir önceki cümlenin çoğul şekli ile kanıtlanmaktadır "onlar sevinç içinde kaldılar". Dolayısıyla mesele Oğuz'un ne anlama geldiğini öğrenmeye kalıyor. Daha aşağıda göreceğimiz gibi tarif edilen şekli onu karma bir varlık şeklinde göstermektedir. Batı Türklerinin büyük aşiretine ait olan ismine gelince, Hamilton'un da kanıtlamış olduğu veçhile (*tokuz oğuş* "dokuz Oğuş", "dokuz klan" ifadesindeki olduğu gibi), bu isim *oğuş*'tan gelmedir (0.40, sf.24). Ancak bu türeme olayı, konu ile ilgilenenler tarafından farkına varılmamış ve bunlar Oğuz'u halk ağzında yaygın bir deyime göre *ağız/oğuz* "ağız sütü" (veya ilk süt, colostrum) olarak izah etmişlerdir (B.10, 1, sf.55)[5]. *Oğuzname* bu suretle, Oğuz'un ilk günlerine ait bir olayı vur-

---

5 Pelliot ilk önceleri kelimenin bu kökenini kabul etmişti, daha sonra bunun bir halk deyimi olduğunu ileri sürmüştür; gerçekten de bu kelime halkın yaygın olarak kulandığı bir kelimedir (B.16, sf.257; 0.75, sf.26).

gulamıştır: "Ağız sütünü (oğuz), annesinin memesinden içti ve bundan sonra hiç meme emmedi". XIII. yüzyıl tarihçileri, bu küçük hikayeyi İslamî bir anlamda geliştirmişlerdir. Reşideddin bebeğin, putperest annesi müslümanlığı benimsemeden evvel, memeyi emmek istemediğini anlatmaktadır (h.27, sf.18; B.19, 1, sf.15'e bkz.) ve bu açıklama şekli daha sonraları da tekrar edilmiştir (bkz. C.2, satır 167-169). Bununla beraber, efsanenin daha önceki bir şeklinde bu isim babası prens, "öküz kral" (B.21, sf.315) veya daha isabetli olarak "genç boğa han" (O.10, sf.316) olarak algılanmış ve *Oğuz* kelimesi, Osmanlıca'da, "ikinci yılında olan bir boğa" şeklindeki manasını muhafaza etmiştir ki, bu anlamı diğer Türk dillerinde, *torun* ismi ile ifade edilmektedir (E.26, sf.210; F.50, sf.315). Dolayısıyla bu olayda bir efsanenin oluşumu ile kayboluşu bir arada görülmektedir.

Ancak, yine de bu efsaneye ait çizgilere Oğuzlar konusu ile ilgili olarak *Kitab-ı Dede Korkut*'ta rastlanmaktadır. Bu kitap, defalarca, gençlerle hayvanları karşı karşıya getiren, büluğ dönemindeki genci yetişkinlerin dünyasına dahil eden, onlara bir kadın alma hakkını veren ve aslında kök efsanenin bir tekrarı olup, gerçek inisiasyon törenleri olarak bazen üç kademede gerçekleşen savaşların öyküsünü anlatmaktadır. Bunun ilk safhası, Kan Turalı'yı sırasıyla siyah bir boğa, şahane bir deve ile karşıkarşıya getirmektedir. Babasından, kızının elini elde etmek için, aralarında çoğu kez bir canavara karşı savaşın söz konusu olduğu, üç imtihanın başarı ile geçirilmesinin, sık rastlanan bir folklor teması olduğu bilinmektedir (M.64, 3, sf.475). Halbuki, metnin bu kısmında, sadece boğaya karşı yürütülen savaş geliştirilmekte ve diğer iki savaş, yalnızca hatırlatılmak için belirtilmektedir. "Demir zincirlerle bağlı boğa getirilir. Vahşi hayvan kendini toparlar. Bir boynuz darbesi ile bir mermer taşı tuzla buz eder" .. Kan Turalı hayvana meydan okur: "Gelsin!" der, sonra boğanın alnı üzerine öyle bir yumruk vurur ki, boğa ayakları üzerinde sendeler; yumruğunu boğanın alnına karşı tutaraktan, kendisini meydanın sınırlarına kadar iter. Ve nihayet, onu havaya kaldırarak yere vurur, boğar ve derisini yüzer (C.13, sf.185-192; C.27, sf.181-188).

Kitab'ın diğer bir kısmı, daha da açıklamalı bilgiler vermektedir. Doğumu kuşkusuz mucizevi olan, "ufak bir çocuk", gerçekte "onbeş yaşına giren" yetişkin bir genç, Oğuz hanı Bayındır'ın sarayında yaşamaktadır. Bayındır'ın ahırında "bir kez ilkbaharda ve bir kez de sonbaharda savaşan" damızık bir boğa ile bir deve bulunmaktadır. Böylece, "ilkbaharda, boğayı saraydan çıkardılar. Sağ tarafında üç adam ve sol tarafında üç adam kendisini demir zincirlerle tutuyorlardı, onu meydanın ortasına salıverdiler. Ufak çocuk... meydanda aşık oynuyordu... Beyaz meydanın ortasında hayvana bakakaldı. O zaman boğa çocuğun üzerine saldırdı ve onu yoketmek istedi. Çocuk yumruğu ile ve bütün gücüyle boğanın alnına vurdu. Boğa geriledi ve sonra tekrar ileriye atıldı. Çocuk yeniden büyük bir kuvvetle boğanın alnına vurdu. Bu kez yumruğunu boğanın alnına dayalı olarak tuttu ve itti. Boğayı meydanın ortasına götürdü. Biraz sonra onu yere yıktı" (C.13, sf.81-82; C.27, sf.103).

Boğa güreşini bilenler boğanın tavrının hemen hareket anında tesbit edildiğini göreceklerdir. Orada artık arka arkaya üç savaş ve bir aşk imtihanı yoktur. Onların uzaktan anısı, ancak deve adının zikredilmesiyle görülmektedir. Ayrıca, bu ayrıntı, olayın en önemli hususudur, vahşi hayvanın galibi olan genç, o hay-

vanın ismini alır; kendisine derhal *Boğaç* "Küçük boğa" adı verilir (aynı yer), yani altedilen hayvanın çocuğu haline gelir.

Boğa güreşinin Akdeniz havzasında daha önceden varolmasına rağmen, insan ile boynuzlugil arasındaki güreş teması, İslâm medeniyetine Türkler tarafından sokulmuştur. Kanımca çok açık bir şekilde, IX. asrın ortalarında Samarra kraliyet sarayının bir duvar kabartması üzerinde (L.11, sf.15), ve daha sonra Aktamar Saint-Croix kilisesinin aynı döneme ait yine bir duvar kabartması üzerinde (L.3; L.17) Hıristiyan temaları ile İslâm temalarını birbirine karıştıran bir düzenleme ortasında, buna tekrar rastlanmaktadır (L.16). Buradaki ayrıntılar sanki *Kitab-ı Dede Korkut*'un bir hikayesini temsil eder gibidirler (R.27).

Anadolu Türklerinde günümüzde, tamamen aynı güçteki iki hayvan arasında dövüşler ve bir hayvan ile bir insan arasında güreşler düzenlemeye, ve ayrıca bunlar herşeyden evvel dini hayvansal gösterilerin temsilleri olmak üzere, iki insan arasında ve de gittikçe daha nadir olmak üzere insanlar ve hayvanlar arasında özellikle koçlar ve de ayrıca küçük boğalar arasında güreşler tertiplenmeye devam edilmektedir. Yörük göçebeler bana, ancak bundan sonra gencin yetişkin hale geldiğinin kabul edildiğini anlattılar (R.24, sf.247). Macaristan'da, Orta Asya'nın antik töresel savaşların izleri hala bulunmaktadır: "bunlar, her zaman, insanlarla hayvanların birleşimine dair masallarla ilişkili görülmektedir" (Q.60, sf.45-56).

Bu dövüşlerin en şaşırtıcısı erkekle kadın arasındakiler olup, bu dövüşler sırasında, erkeğin kazanması için kadının memesine dokunması gerektiği sanılmaktadır. Bu tip dövüşler, Anadolu'da Tahtacılarda görülmektedir (M.67, sf.43; R.17, sf.248); Levchine, burada Kırgızlardakileri hatırlatan bazı şeyler bulmuştur (J.16, sf.370-371); Clarke ise Kalmukları anımsatan şeyler saptamıştır (J.7, 1, sf.72), ve nihayet bu tema, *Kitab-ı Dede Korkut*'da ve başka eserlerde de geniş şekilde ele alınmıştır (C.13, sf.123; R.18, sf.58 vd.; 0.73, sf.161-162; C.9, sf.39-40). Hayati ve kültürel uzuv olan kadın göğsü, kocanın ve çocuğun birleşme noktası olarak belirlenmektedir (R.18).

Deve ile aslanı sahneye koyan *Kitab-ı Dede Korkut*'taki iki hikaye, eski efsanelerin kalıntısı gibi görünmektedir. Aslanın durumunun belirgin olmasına karşın devenin durumu, bunun ekonomik hayattaki önemine rağmen, karmaşıktır (R.9). Bozkır sanatında evvelce karşıt olarak tanımlamış olduğumuz cinslere ait olan bu iki hayvanın, Karahanlılar hanedanının kurucusu (?) Saltuk Buğra Han'ın efsanesinde birleşmesini ilgi ile tespit etmiş bulunmaktayız (M.30). Efsane, halkını da kendisi ile birlikte müslümanlaştıraraktan, 960 yılı dolaylarında İslam dinini kabul eden bu kişiye kısa zamanda sarılmıştır (0.8, sf.59,63). Kendisinden sonraki hanlar tarafından da sıkça kulanılan Buğra adı, her türlü hayvanın damızlığı anlamına gelir (B.10, indeks) ve özellikle *camelus bacterianus*'un iğdiş edilmemiş şeklini belirler[6]. Dolayısıyla bir deve prensidir; ancak, müslümanlık etkisile değişikliğe uğramış olan kök efsanesinden orta kalanlar, onun atasını aslan olarak belirlemektedir. Birbirinden çok değişik iki anlatım şekli bu aslanın kökenini izah etmektedir: Her iki şekilde her ne kadar İslamiyet bu temanın kabul edilmesini kolaylaştırmışsa da, Hazreti Muhammed'in ışığı olan *nur*

---

[6] E.29, 4, sf.1651; E.20, sf.172; E.24, sf.65; E.22, sf.169; E.16, 2, sf.1166; E.10, sf.340.

ile hiçbir ilgisi bulunmadan, annesine Ala Nur "Kırmızı Işık" ismini vermek konusunda birleşmektedir. Hikayelerin birinde Ala Nur'un Cebrail adlı melek tarafından ziyaret edildiği, anılan meleğin onun ağzına bir ışık damlası damlattığı ve daha sonra arslan adında bir oğlanı dünyaya getirdiği anlatılmaktadır. Diğer hikayede ise Ala Nur'un bir aslana rastladığı, korkudan bayıldığı ve sonradan dünyaya bir oğlan getirdiği belirtilmektedir. Çocuk yedi yaşına geldiğinde, annesi bir Deve prensi ile evlendi ve ondan Muhammed Arslan, Yusuf Arslan ve Kızıl Arslan adında üç oğlu oldu (M.30, sf.9-11). Yine efsanede, oniki yaşındaki Saltuk Buğra Han'ın kırk arkadaşı ile ava gittiğinde bir tavşanı takip ettiği ve bu tavşanın yaşlı bir adam şekline dönüşerek ona din değiştirmesini tavsiye ettiği şeklindeki öykünün benimsendiği hususunu ilâve etmek gerekir. Kırk rakkamının, İslamiyette olduğu gibi, ve ayrıca Kırgız kökenli efsanenin de araya girdiği Türk-boylarında bundan az olmamak üzere, yüksek bir mistik anlamı bulunmaktadır. Tavşana gelince, burada rehber ve öncü hayvan durumunda olan bu hayvan, genellikle en yaygın olanı kadın gibi adet görmesi olmak üzere, muhtelif sebeplerden ötürü, diğer birçok toplumda olduğu gibi, Türkler tarafından da tabulaştırılmıştır (R.28; P.67; Q.21). Fakat hiç olmazsa, Kitanlarda imparatoriçe Yung-tsin (veya T'ai-tung)'un rüyasında göğsü üzerine bir tavşanın sıçramış olduğu anlatılmakta ve tavşan ecdat rolü oynamaktadır. Bu olaydan sonra imparatoriçe gebe kalmış (I.36, sf.238); kaynaklar, oğlunun tavşan yılında doğduğunu, ciddi bir şekilde açıklamakta iseler de, aslında tarihsel olarak köpek yılında doğduğu sanılmaktadır.

Karahanlılar dışında, bozkır sanatında nadir rastlanan bir hayvan olan ve ismi adbilimde (Onomastik) özellikle pek de revaçta olmayan deve efsanesi ile ilgili gerçekten pek önemli kanıtlar bulamadım (F.28, R.9). Bununla beraber deve güreşleri, kaya üstü resimlerinin de teyit ettikleri gibi (K.4 Planş 77,87) Türkler arasında, tarih öncesi dönemlerden günümüze kadar büyük bir ilgi görmüştür; bu dövüşlerden neler öğrenilebileceği ve de bu dövüşün anlamı hakkında oldukça uzun boylu söz etmiştim. Bunun dinsel rolü her ne kadar pek açık değilse de, kafatasının kem göze karşı nazar şeklinde kullanıldığı Türkiye'de deve hala göreceli olarak önemli sayılmaktadır (R.9'e bak.). *Irk Bitig*'de devenin kişiliği, "altın aşık kemikli aygır"ın varlığı (V sayılı paragraf) ile belirlenmekte; ve de gücü uyuyanları uyandıran, salyasını hem göğe hem yere salan (XX sayılı paragraf) hünsa bir hayvanın varlığı ile açıklanmaktadır.

Aslanın Altay dünyasının bütün batı bölgelerinde oldukça büyük bir rol oynadığına ve efsanelerdeki etkinliğine dair elimizde çeşitli bilgiler mevcuttur. Belki de bunlar, müslümanlar Hazreti Ali'yi "Allahın Aslanı" şeklinde tanımladıkları için daha iyi bir şekilde muhafaza edilmiş olabilirler. Türk geleneklerinde ayrıcalıklı olarak bulunmayan (yarı-düşsel, yarı-kahramansı uzun bir öykü, bir dişi aslan tarafından büyütülmüş, Aslan Bey diye adlandırılan bir kişiyi sahneye çıkarmaktadır) (M.11, sf.20, 156). Bu konu ile ilgili en önemli bilgi çeşitli metinler arasında yine *Kitab-ı Dede Korkut*'dan sağlanmaktadır; bu hususu daha önce de aktarmıştım: Çocuk-hayvan şeklindeki hikaye kahramanı, herhalde bir kez daha asıl anlatımı bozulmuş olmasına rağmen, aşağıdaki şekilde söz ederek: "Babamın ismini bilmek istiyorsan, onun ismi *Kaba Ağaç*'tır; annemin ismini öğrenmek istiyorsan, onun ismi *Kağan Aslan*'dır" (İmparator Aslan) (C.13, sf. 214; C.27, sf.201) demektedir. Burada hiçbir şey ağacın babalığını düşündürmemektedir ve yırtıcı hayvan, "imparatoriçe" (katun) değil, "imparator" (Kağan) şeklinde ad-

landırılmıştır. Ancak bu, zorunlu olarak, erkek isimlerinin bazen kadınlar tarafından taşınmış olması nedeniyle değildir.

Ayı kültünün oldukça yaygın olmasına ve genelde raslantılarla aynı olayları tekrarlamasına rağmen (P.60) gerek Sibirya'da gerekse Anadolu'da yani ortak bir ilk örneğe kadar çıkan bir davranışta (M.10; 0.40), ayıların kadınlarla cinsel ilişkisi ile ilgili iyice yerleşmiş kanaate dair elimizde tarihi veriler yokdur. Ancak Kaşgarî bu vahşi hayvanın *aba* "baba" (B.10, 1, sf.86) şeklinde adlandırıldığını söylemekte ve günümüzde de kendisine hitab etmek için sık sık akrabalık terimleri kullanılmaktadır (Q.98, sf.105; Q.40, sf.414 ve özellikle M.69). Türk basını bazen, ayıların kızları kaçırması, bu kızların vahşi hayvanın mağarasında ikameti, kızların hayvanda uyandırdığı hisler ve bir ilişki varit olduğunda, genç kızların kendisine sonuçta bağlılık hissetmesi ile ilgili hayali olayları aktarmaktadır. Eğer bu toplumlarda, hayvanlarla insanların birleşmelerinin doğurganlığa yol açtığına ait herhangi bir inanç olmuş olsaydı, bundan oldukça kolay bir şekilde efsaneler doğabilirdi (M.10).

Kaşgarî'nin, ona övgü olarak yazılmış birkaç metinde söz ettiği ve daha sonra Uygur hakanı Buku Han ile veya *Şahname*'nin İranlı kahramanı Afrasiyab ile özdeşleştirilen, Alp Er Tonga adındaki Orta Asyanın büyük Türk kahramanı hakkında çok az bilgimiz mevcuttur (Q.91, 1, sf.57 vd.). İsmi genelde "Kahraman Erkek Kaplan" şeklinde algılanmaktadır, ancak *tonga*'nın Sibirya panteri olduğuna kuvvetle inanmaktayım. En azından, kaplanın Doğu dünyasında, Batı dünyasında aslanın oynadığı role benzer bir rol oynamış olması lazımdır. Sibirya'da *bars* şeklindeki ismi, yazıtlarda görüldüğü gibi ve de Uygur dilindeki örneklere göre adı belirli birkaç kişiye verilmiş olan, korkunç derecede vahşi ve çok güzel bir hayvandır (M.2, E., satır 31; I.19, sf.148). Belki "sazlar arasında olan" veya sazlar arasında "ayağa kalkan" bir tanrı da olmuş olabilir (*Irk Bitig* paragraf X).

Tarihsel ecdat şeklinde devreye girmiş olabilen diğer hayvanlar arasında, Türkiye'de kutsal kişilerle ilişkili olması ve de sürü halinde geçtiği yerlerde hayır duası etmesi dolayısıyla avlanmasından çekinilmesine rağmen (Boratav, N.7, 3, sf.325'de) ismi bazen avı tanımlamaya yarayan (*Irk Bitig*, paragraf XXXI) *geyiği* belirtmek gerekir. Eski efsanelerde (?) belki de yeryüzünün simgesi olduğudan, evcil olmamasına rağmen kurban edilmiştir (0.27; I.36, sf.268); ve göğün kendisine *kut*'u vermiş olması nedeniyle, gökle bize ayrıcalıklı görünen (fakat belki de olmayan) ilişkiler içinde bulunmaktadır. Boynuzları günümüzde de güçlü bir nazarlık olarak kabul edilmekte ve evlerde duvarlara asılmaktadır.

Ejderhaya yakın sayılan ve bunların kralı olan yılan, Bulgarlar tarafından öldürülmüyordu ve Başkırtlar da kuşkusuz oniki ata aşireti anlamına, bunu kendi oniki tanrıları arasında sayıyorlardı (H.44, sf.36). Kalmuk'lar tarafından göksel sayılması dışında (P.39, sf.202) kendisi hakkında pek fazla bir bilgiye sahip değiliz.

Bütün kuşlar, az veya çok bir rol oynamışlardır. Bunlar arasında, yırtıcı kuşlardan başka, Başkırt'lar tarafından kendi oniki tanrıdan biri olarak "tapınılan" ve Türkiye'de genç evli kadının simgesi olan turna kuşunu; iffetin kusursuz bir örneği olan tavuğu (B.3, sf.50); müslüman Anadolu'da "Mekke'nin hacı babası" haline gelen leyleği zikretmek gerekir. Eski Türk-Moğol geleneklerinde bilinme-

yen horoz, Türkiye'de heterodoks çevrelerde uyandırdığı temsili hayal dolayısıyla bu gruptan ayrılır: O, kutsal kişilerin mezarlarında kurban edilmesi dolayısıyla, Peygamberin yoldaşı, Allahın yakını, göksel "tahta yakın" olan Cebrail veya Selman al-Farsi adlı başmelekdir. Sabahları ötüşü, cinlerin kötü eylemlerine son verir (Boratav, N.7, cin'de).

Karma nitelikli veya oluşum anomalisi bulunan hayvanlar, sözcük dağarcığına ve hayvan sanatı tasvirlerine bakılırsa, göreceli olarak az sayıdadır; bunlar, at vücutlu geyik başlı olan yaratık (F.49, L.6, E.12, 5, sf.12), sfenks, kadın başlı kuş gövdeli yaratık, kanatlı aslan, deniz kızıdır; İslâm sanatı bunların resimlerini yaygınlaştırmıştır. Ancak Orta Asya sanatının çeşitli ifade şekilleri yanında sadece büyük vahşi hayvanı ve onun yokedici gücünü hatırlatan ve Oğuz Kağan'ın düşmanlarından biri olan gergedan'ın oldukça değişik bir şekli olan, at vücutlu geyik başlı yaratık üzerinde ısrarla durmasına rağmen, bu hayvanın Orta Asya'nın geleneği ile ilişkisi ortaya çıkarılamamıştır.

Büyük Kök Efsaneler. Kurt

En Büyük Türk-Moğol efsanesi, kurtla ilgili olan efsanedir. Hem eskiden ve hem daha sonraları, arka planda Hiung-nu'larda var olmasının temel önemde olması yanında, bunun en eski kanıtı Hıristiyanlık çağının biraz öncesinde Shiratori'nin proto-Türkler dediği Vu-suen'lerde (0.93, sf.33) mevcut olmasıdır. Ancak bu efsane belki de Hint-Avrupa kökenlidir.

Çinliler, K.Shiratori'ye dayanarak belirttiğim, Vu-suen efsanesinin iki değişik şeklini aktarmışlardır[7]. Kısa bir müddet evvel dünyaya gelen, Vu-suen'lerin kralı Kun-mo, bir çöle atılmış ve orada: "pençelerinde et tutmakta olan bir karga onun üzerinde süzülerek uçtu ve bir kurt gelip kendisini emzirdi". (Hiung-nu'ların) *Şan-yu*'su, bu harika karşısında şaşırıp kalmış, çocuğu kutsal bir kişi olarak sayarak gidip büyümesi için kendisini bırakmıştır. Bir diğer anlatım şekli şöyledir: Vu-suen'lerin kralı, halkının Hiung-nu imparatorluğuna sığınmaya mecbur olmasından kısa bir müddet önce doğmuştu. Çocuğun bakıcısı onu kolları arasına aldı ve çöle kaçtı. Yiyecek aramak için bir süre uzaklaştı ve dönüşünde, bir kurtun çocuğu emzirdiğini ve bir karganın gagasında bir parça etle üzerinde süzülerek uçtuğunu gördü. Bu nedenlerle kendisini kutsal kişi olarak kabul etti ve neticede onu Hiung-nu'lara götürmeye karar verdi. *Şan-yu* kendisini sevdi ve onu büyüttü. Büyüdüğü zaman babasına ait olan halkı ona verdi ve onu bir ordunun başına getirdi (0.93, sf.33). Çocuk evlat edinme ile ilgili simge dolayısile burada, bir karga ile bir kurt'tan oluşmuş, döl üreten bir çift görmekteyiz.

Yüzyıllar sonra IV. asrın sonlarına doğru Vu-suen efsanesine, Kaokin proto-Türklerinde, yüksek arabalı Ting-ling'lerde tekrar rastlıyoruz. Hiung-nu'ların bir *şan-yu*'sunun son derece güzel iki kızı vardı. Kızlarını bir faniye verilemiyecek kadar güzel bulduğu için, onları göğe sunmaya karar verdi. Bu amaçla onları büyük bir kuleye hapsetti... Bir kurt geldi. Üç ay boyunca kulenin etrafında dolandı, sonra yuvasını kulenin dibine kurdu. Prenseslerden biri kız kardeşine

---

[7] Bu hikayeden oldukça sık bir şekilde bahsedilmiş ve konu incelenmiştir. Bkz. 0.36, I, sf.56; I.20, sf.231; 0.41, sf.54; 0.65, sf.238; 0.47, sf.164; I.14, sf.63; I.15, sf.104.

dedi ki: İmparator babamız bizi, göğün kadınları olmaya adadı. Bu gelen kurt Göğün gönderdiği bir yaratık değil mi?... Kurdun karısı oldu ve dünyaya getirdikleri çocuklar da kabilenin ataları oldular (I.14, sf.49; I.15, sf.73; O.36, 2, sf.2; O.47, sf.125-126, vd.).

Aşağı yukarı aynı dönemlerde kurt, belki ilham kaynağı biraz değişik fakat tamamen aykırı olmayan, diğer bir hikayede de yer almaktadır. Töleş'lerde, kurt kafalı bir kişi ile ilgili olarak bir efsane anlatılmaktadır: "Bir dilenci geldi... Çobanın karısı bu dilenciyi gördüğünde, bunun bir kurt kafalı insan olduğunu farketti, ancak misafir onu görmemişti". Onu beslediler. Ve oradan gittiğinde kadın, onun farklılığı konusunda kocasının dikkatini çekti ve karı koca bu garip kişiyi takip etmeye karar verdiler. Böylece Ötüken'e vardılar: "Orada dilenci, kedilerine şunu dedi: ben bir tanrıyım! Sien-yen-to'lar (yani sizin kabileniz) yokedilecektir. Büyük bir korkuya kapılaraktan, onu takip edenler tekrar atlarına bindiler ve geri döndüler" (I.25, 1, sf.460). Pek çok araştırmacının kafasını karıştıran bu kurt kafalı tanrı, örneğin *Oğuzname*'de görüleceği şekilde, esasen mavi kurdun yerini almıştır (aynı yer, A.19, 2, sf.137; R.17, sf.249).

Vu-suen'lerin efsanesi, Tu-kiu'ler vasıtasile evrensel bir yayılım göstermiştir. Bugut yazıtında bulunmasından beri Tu-kiu'lerin bu efsaneyi kendi imparatorluklarının kurulmasından sonra almadıkları kesinleşmiştir. 581 yılına doğru, bu yazıtın yazılmış olduğu dikili taşın tepesinde, bir çocuğu emziren dişi bir kurdun görüntüsü bulunmaktadır (A.13). Bu temel belge, efsanenin birkaç ayrı şeklini veren Çin yıllıklarının doğruluğunu teyit etmektedir. Farklı anlatım şekillerinin en eskisi Bugut yazıtı ile yaşıttır: "Tu-kiu'ler Hiung-nu'ların özel bir koludur. Aile adları A-se-na idi. Ayrı bir kabile teşkil ettiler, ancak daha sonra, komşu bir Devlet tarafından yenildiler ve bu Devlet'in askerleri on yaşındaki bir erkek çocuğu dışında, tüm kabileyi yoketti. Askerler bu çocuğun gençliğine acıyarak, onu öldürmek cesaretini gösteremediler: ayaklarını kesip otla kaplı bir bataklığa attılar. Orada, bir dişi kurt bulunmaktaydı ve onu etle besledi. Bu suretle çocuk büyüdü ve kurtla çiftleşerek dişi kurdu gebe bıraktı. Çocuğun hala yaşadığını öğrenen hükümdar onu öldürmek için adamlarını gönderdi. Bunlar çocuğun yanında dişi kurdu gördüklerinde, onu da öldürmek istediler. Dişi kurt derhal Turfan hakanlığının kuzeyinde bulunan bir dağa kaçtı. Bu dağda bir mağara ve mağaranın içinde sık otlarla kaplı düz bir ova bulunuyordu. Buraya sığınan dişi kurt dünyaya on çocuk getirdi. Büyüdüklerinde bu çocuklar dışarıdaki kadınlarla çiftleştiler ve onları hemen gebe bıraktılar. onların soy sopu bir aile adı seçti ve bunlardan biri *Asena* adını aldı" (I.25, 1, sf.5; I.21, sf.2-3; I.30, sf.120).

Yaklaşık elli yıl sonra, Sui'lerin Yıllığı aşağıdaki hikayeyi anlatmaktadır: "Bazı yazarlara göre... komşu bir hakan, öldürmeğe cesaret edemediği genç bir çocuk dışında, onların ecdadını tamamen ortadan kaldırdı. Onun da ayaklarını ve kollarını kestikten sonra, büyük bir bataklığın içine attılar. Orada kendisine sürekli et getiren bir dişi kurt yaşıyordu. Çocuk bu eti yedi ve böylece ölümden kurtulabildi. Daha sonra dişi kurtla ilişkisi oldu ve dişi kurt gebe kaldı. Komşu ülkenin hakanı askerlerine genç adamı öldürmelerini emretti. Dişi kurdu çocuğun yanında gören askerler onu da öldürmek istediler. Dişi kurt, bir ruh tarafından desteklenirmişcesine, genç adamla birlikte (batı) denizin doğusuna gittiler ve Turfan'ın kuzey-batısındaki bir dağda durdular... Hemen önlerinde bir mağara bulunuyordu. Dişi kurt içeri girdi ve orada geniş bir düzlük buldu... Daha sonra

dünyaya on çocuk getirdi ve onlardan biri *A-se-na* aile adını aldı" (I.25, sf.40; I.21, sf.25-26, vs.).

Üçüncü metin ise daha büyük farklılıklar göstermektedir. Onyedi kardeşten biri *A-se-na*, dişi kurt'tan doğma idi. Olağanüstü yetenekleri olan çocuk, rüzgarı estiriyor ve yağmuru yağdırabiliyordu. Yaz tanrısı ile kış tanrısının kızları olan, iki kadınla evlendi. Bunlardan biri dört çocuk doğurdu ve çocuklardan biri beyaz kuğu haline dönüştü. Diğeri bir ırmağın kıyısına, bir diğeri de bir dağa yerleşti. Bunların büyüğü ateşi icat etti. Hakanlarını seçmek için aralarında en yüksek atlıyanı seçmeye karar verdiler (I.25, sf.6).

Bu hikayeler sahifeler dolusu yorumlara konu olabilir. Birkaç hususu belirtmekle yetineceğim ve geri kalanı için başka yerlerde incelediğim kısımlara atıf yapacağım (R.17, sf.317 vd.): kurdun ecdat olarak oynadığı temel rol; dişi kurdun özdeşleştirildiği mağaranın varlığı; ayrıca kaynaklar tarafından belirtildiği gibi, çocuğun uzuvlarının kesilmesini "tarihi" hale getiren çocuğun terkedilmesi ile ilgili tema: "onun ayaklarını kestiler" (I.19, sf.15); hayat suyu ile ilgili tema. Her ne kadar hayvan renkli değilse de, göksel niteliklere sahiptir ve Tu-kiu'ler kendilerini *kök türük* "mavi Türkler" şeklinde adlandırıldıklarından, kurdun mavi olarak algılanması gerekir.

Cengiz Han Moğollarının, Türk efsanesini Kuzey Asya'da canlı olarak bulmuş olmaları ihtimali bir hayli fazladır; zira onu olduğu gibi almışlardır. Nitekim, *Gizli Tarih*, birbirini ardına anlatılan fakat kesin olarak bir tek gerçeği yansıtan iki efsaneyi ortaya koymaktadır. Bu efsanelerin ilki aşağıdaki anlatım ile başlamaktadır: "Cengiz Han'ın aile kökeni yüksekte bulunan Gök'ten göksel emirle doğma *Börte Çino* ("mavi kurt")'dur. Onun karısı ise, Ko'ai Maral ("vahşi dişi geyik")'dir. O denizden geçerekten oraya vardı. *Onun nehir* kaynağında, Burkan Kaldun'da kampını kurduğu sırada, Bataci Han doğdu" (paragraf 1). Burada, bozkır sanatında örnekleri çok görülmekte olan vahşi-otçul hayvan çiftine uyan, iki hayvanın evlenmesi söz konusudur. Kurt mavi'dir: Moğollar, aynen Tu-kiu'ler gibi kendilerini *Köke Moğol* şeklinde çağırıyorlardı. Maral vahşi olup, rengi toprak rengindedir ki, bu da Kitanlarda adı geçen çifti düşündürmekte ve göğün yeryüzü ile evlenmesi hayalini tasarlamaya imkân vermektedir. Su, deniz ve Onon'un kaynağı ile, dağ ise Burkan Kaldun'la birlikte mevcuttur.

Börte Çine ve Ko'ai Maral'dan, bir aile ağacı meydana gelmekte ve bu bizi Dobun Mergen'in ölümüne götürmektedir. O zaman, *Gizli Tarih* ikinci efsaneyi anlatmaktadır. "Tam bu anda, Dubon Mergen yokolmuştu. Yokolduğunda, Alan-Ko'a (karısı), kocasız kalmakla birlikte, dünyaya üç oğlan getirdi. "Kocasından olan iki çocuk, gizlice, kendi kendilerine şunu dediler: "Büyük kardeşleri veya küçük kardeşleri ve de yeğenleri (dul kadınların, kocasının ailesinden bir kişi ile evlenmesi şeklindeki geleneğe atıf yapılmaktadır) bulunmayan annemiz bu üç erkek çocuğu dünyaya getirdi. Evde tek erkek Mo'alik Bayo'udai'dir. Bu üç oğlan kendisinden olamaz mı? Alan Ko'a onların kuşkularını sezerek, kendini şöyle savundu: "Her gece, parlak sarı renkte bir erkek çadırın üst giriş yerine bulunan kirişin aralık-ışıklı yerinden süzülerek giriyor ve karnımı sürtüyordu. Çadırdan dışarı güneşin ve ayın ışınları altında sarı bir köpek misali, sürünerekten çıkıyordu. Konuyu bilenler için bunların (çocukların), Göğün erkek çocukları olması gerek-

tiği şeklindeki işaret açıkça görülmektedir" (MGT. paragraf 18). Cengiz Han, bu oğlanların birinin soyundan gelecektir.

Farklı bir anlatış şeklinde olmakla beraber, her iki hikaye birbirine uymaktadır. Olayın geceleyin cereyan etmiş olması dolayısıyla, kuşkusuz güneş değil de ay ışığının cazibesi altında kurt sarı bir köpek haline dönüşür. Bununla beraber Reşideddin'in (H.27, sf.52), içinde kurt kültüne ait izler bulunduğu ve ayrıca uzun boylu incelemeye değecek karmaşık bir metin ile aktarmış olduğu, köpeklerle kurtlar arasındaki dövüşlerden anlaşılacağı üzere, kurt ile köpek arasında kutsal düzeyde açık bir farklılık bulunmaktadır. Esasen Reşideddin bu vahşi hayvan kültü ile ilgili diğer hususlara da dikkati çekmiştir (H.27, sf.92-99) ve bunlara Ögedey ile ilgili olarak Cuveynî'de (H.7, sf.231) tekrar rastlanmaktadır. Moğol efsanesine avdet edersek, aynı anda kurt, köpek, insan ve ışık olan yaratığın müdahalesinin söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Alan-Ko'a ve kurt'u (0.100, sf.69,70) gösteren (XV. Yüzyıldan kalma) Timur devrine ait bir metindeki resimden ve de daha eski kaynaklardaki hikayelerden anlaşıldığına göre, Moğolların bu hususu iyice anlamış oldukları görülmektedir. *Altan Tobçi* ilk önce şunları yazmaktaydı: "Börte Çino ("gri renkli kurt") denizi kuzey istikametinde aştı... Kocası bulunmayan, Ko'a Maral adlı (Vahşi Dişi Geyik) bir kızı alaraktan, halkın toprağına yerleşti ve bir Moğol kanı haline geldi" (D.1, sf.16). Daha sonra başka bir konuya geçerek şunları anlatmaktadır: "Dobun Mergen, Burkan Kaldun'un tepesine oturdu ve oradan, aralarında çok güzel bir kız bulunan göçebeleri gördü. Kendisine kim olduğu sorulduğunda kız şunları söylemiştir: Ben, ismi Alung Kao olan genç bir kızım ve kusursuz şekilde doğdum... Dobun Mergen onu aldı ve ondan iki erkek çocuğu oldu, bir süre sonra öldü. "Onun ölümünden sonra, dul kalan karısı üç çocuk doğurdu ve bunlara nasıl gebe kaldığını şu şekilde açıklamıştır: "Gecenin karanlığında, parlak sarı renkli bir genç içeri girdiği zaman onun aydınlığı çadıra nufuz etti. Benim karnımı sürttüğünde, bir siyah köpek *kaljin* (?) haline dönüştü ve sonra dilini yalayaraktan gitti..." (D.1, sf.112-115). Sanang Stechen, bunları daha kısa bir şekilde şöyle anlatmaktadır: Tibet Kralının üç oğlundan biri Borte Çino, Tengis gölünü aştı, Ko'a Maral adlı bakire ile evlendi ve Baykal gölüne Burkan Kaldun dağına ulaştı (0.47, sf.157). Yabancı kaynaklara gelince bunlar, gerektiğinde konuştuklarının zevkine göre ayarlamak suretiyle, Moğolların kendi efsanelerini ne şekilde takdim ettikleri konusu pek iyi aktarmaktadırlar. Çinliler bunu aşağıdaki gibi anlatırlar: "Bu ailenin ilk soyu, mahzun ve terkedilmiş bir kadınla evlenen uzun endamlı ve mavi renkli bir erkekti"; veya da şu şekilde tarif etmektedirler: "mavimtrak renkte bir kurttu. Beyaz renkli ve vahşi bir dişi geyikle (maralla) evlendi" (aynı yer, sf.157-159) ve de, bundan şöyle söz etmektedir: "Dobun Mergen öldüğünde, karısı Alan-Ko'a, bir gece beyaz renkli bir ışığın bedenini sardığı şeklinde bir rüya gördü ve gebe kaldı. (Kendisi ise olayı şu şekilde açıklamıştır): "Bu çocuğun göğün iradesi ile gönderildiğini sanıyorum" (1.18, sf.166-167). Reşideddin'e kalırsa, Alan Ko'a, her gece, sarı renkli, gözleri koyu mavi olan bir ruhu rüyasında görüyordu (I.31, sf.118; N.40, sf.18). Mirkhond'un anlatımına göre geceleyin parlak bir ışık aniden Alan Ko'a'yı sardı, bedenine ağzından girerekten olağan döl yollarından dışarı çıktı... Ve o herhangi bir erkek tanımadan kendini gebe buldu... Ve üç çocuk doğurdu (0.42, sf.78). Ermeni gözlemcilere göre ise, "Moğollar, krallarının Allah'ın eşi oduğunu kanıtlamak için Cengiz Han'ın bir erkeğin menisi ile oluşmadığını fakat, görünmeyen yerlerden gelen bir ışık hüzmesinin annesinin evinin çatısından girmek suretiyle kendisine şöyle

seslendiğini belirtmektedirler. Gebe kal! dünyanın hakimi olacak bir oğlun olacak" (G.13, sf.249). XVII. asırda bile islâmi dönem yazarları eski anlatımlara oldukça sadıktırlar. Ebülgazi şunları yazmaktadır: "Bir sabah, gün doğacağı sırada, Alan Ko'a... çadırına üstteki girişten içeri nufuz eden bir ışık hüzmesi ile uyandı. Suratı beyaz renkli, gözleri koyu mavi renkli olan bir erkeğin bu ışık hüzmesinden çıktığını ve kendisine doğru indiğini gördü... Kendisine yaklaştı... ve bir kocanın haklarını kullandıktan sonra aynı aralıktan geçerek geri döndü. Bu erkek tekrar geri geldi... Ancak, birinci geceden itibaren, Alan Ko'a bedeninde 'bir birleşmenin meyvesini taşıyordu" (C.1, sf.63-66).

Bu Moğol efsanesini, büyük medeniyet çevrelerinden birinden biri tarafından sunulan örneklere bağlamak için yapılan bütün teşebbüsler hiçbir şekilde belirtilmeğe değmez. Esasen müslüman yazarlar, Vernadsky'nin de muhtemel olarak gördüğü gibi (N.40, sf.19) Hıristiyanlığın etkisini ileri sürmüşlerdir (H.14, sf.5; 0.106, sf.152). Howorth ise Budizmin etkisini benimsemeyi tercih etmiştir (Q.72, sf.317-327) ki bu görüş Toynbee'yi de cezbetmiştir (N.38, 6, sf.268). Bu konuda bazı etkiler ileri sürmek kabil olsa bile aslında bir Altay geleneğinin söz konusu olduğu kesindir.

Moğol İmparatorluğunun prestiji ile desteklenmesi dolayısıyla, mavi kurt efsanesi kaybolacağı benzemiyordu. Bu vahşi hayvan, *Oğuzname*'de temel bir rol oynamaktadır; *Er Töştük*'te, hayvan çifti, "mavi kurt'a benzer" bir kişiliği olan, "dağ keçisi dişisinin şaşkın ve kararsız harketlerini yapan" göksel ışık gibi aydınlık suratlı" Kenjeki'nin eşidir (C.9, sf.95). Robert Hamayon tarafından tetkik edilen, Moğol ninnileri ecdat kurdun hatırasını canlı şekilde hala taşımaktadır (D.33, sf.92, 100, 115). Anadolu'da, "bir maral doğurduğunda, kutsal bir ışık yeryüzünü aydınlatır" (M.61) ve kısır kadınlar, çocukları olması için kurda yakarırlar (M.63, sf.525). *Kitab-ı Dede Korkut* şunları belirtmektedir: "Kurdun siması bir hayır duasıdır" (C.13, sf.101; C.27, sf.46). Volga Tatarlarında, "mutluluk kendisine gülüyordu" demek için "onun kurdu oluyordu" derler (H.44, sf.56-57). Ve nihayet, Oğuz toplumunda, kurdun eski adı *böri* tabulaştırılmış[8] ve yer kurdu *(kurt)* ile değiştirilmiştir. Bu örnek, hayvanlara uygulanan isim yasağı konusunda tek tarihsel örnek olup bu hususun hâlâ günümüzde, ve belki de tarih öncesinde geçerli olması dolayısıyla, bizi hayrete düşürebilir. Etnografya verileri bize, Orta Asya'da ve Sibirya'da, bazı hayvan isimlerini ağıza almanın yasak olduğunu göstermektedir (Q.75 ve arkasındakiler; Q.98, sf. 108-116). Pan-Türk sözcüklerine gelince, bunlar arasında az sayıda özgün isim görülmektedir. Doğan "doğan"dır, toğan, ve *toğrul* "doğru gidendir" (tog-fiili "doğru gitmek", *doğru* ile benzetilmesi gerekir), kartal *bürgut* de belki eskiden *pire* olan *bürge*'nin -t ile yapılan çoğuludur; keçi'nin adı *kaçi* ise, *eçki* kelimesinin bir göçüşmesidir, ve bu Moğolca *eçige* kelimesinin varlığı ile desteklenmektedir. Hayvanları tanımlamak için Türklerde ve Moğollarda ağızdan ağıza dolaşan çok sayıda deyim bulunduğunu ilave etmek gerekir (Q.48).

---

8 Ancak yaklaşık bir anlam taşıyan tabu ismini, kolaylık olsun diye kullanmış bulunuyorum, zira tamamen hatalı olmasa bile (P.76, sf.31) bunlar hakkında ya çok kapsamlı veya çok sınırlı tarifler verilmiş bulunmaktadır (P.36, 2, sf.516; P.82, 2, sf.300; P.11, sf.41). Bununla birlikte, Freud daha kesin ifade kullanmaktadır (P.28, sf.32).

Gizli Tarih'te, kurt ve köpekden sıra ile bahsedilmiş olması acaba bir karışıklık eseri midir yoksa kurttan tamamen ayrı, bir köpek efsanesinin mevcut olduğunu mu düşünmek gerekir? (P.13'e bak.). Bu konuda kesin bir şey söyliyemiyeceğim ve yalnızca bir ecdat köpekten kaynaklanan çok sayıda kök öykünün mevcut bulunduğunu hatırlatmakla yetineceğim. Uygurlarla ilgili bir Tibet metni, kısır bir dişi kurdun eşi olan iki köpeğin, erkek ve dişi köpekler doğuran Türk kadınlarını kaçırdıklarını anlatmaktadır (I.34, sf.24). Tunguzlarda ise, bir adam ile dişi köpeğin oluşturduğu bir ecdat çiftten söz edilmektedir (P.40, 1, sf.386). Moğolca olağan olan *nokai kö'ün* "köpeğin oğlu" adına uyan, Nokai adında köpeklerin oluşturduğu bir Moğol kabilesi mevcut bulunmaktadır (F.14, sf.425). Hemen hemen bütün Kırgız efsaneleri, "*Kırk Kız*" şeklinde kabileye ait, halk arasında revaçta bulunan, bir sözlük üzerine kurulmuştur (F.22, sf.369-383; P.41, 1, sf.9). Bu efsanelerin en hakikilerinden biri, Radlov tarafından şu şekilde aktarılmıştır: Bir zamanlar bir han vardı ve bu hanın bir kızı vardı ki yanında kırk kız daha yaşamaktaydı: Bir gün, bir gezintiden döndüklerinde, genç kızlar kamplarını yakılıp yıkılmış halde buldular. Ne erkeklerden ve ne de hayvan sürülerinden eser vardı. Nihayet kırmızı renkte bir köpek buldular. Bir yıl sonra, topluluk iki misli artmıştı (0.82, sf.315; 0.105, sf.262). Günümüzde daha yaygın olan efsaneler, islamlaştırılmış olanlardır ki bunlarda, eski anlatımlardan ancak mucizevi doğum, mağara, su ve ışık hüzmesinin silik bir belirtisi kalmıştır (N.22, sf.74-78). Bütün bunlar her ne kadar kurdunkinin bir değişkesi olsa da (0.82, sf.315; P.13, sf.8-9; G.11, sf.210-211) ve de bu hayvanın kökenindeki anlam belirsizliğine rağmen Altay toplumlarındaki önemi dolayısıyla (Q.143; P.40'a bak.), köpeğin kendine has bir efsanesi olduğuna inanmamıza imkân vermektedir.

Soy olarak bir köpekgile sahip olan kabile, zorunlu olarak, bir köpek kabilesi sayılmamalıdır. Tüm Ortaçağın konusunu işlemiş olduğu ve de yukarıda belirtildiği üzere Uygurlara gelinceye kadar bir Tibet hikayesinde görünen "Köpekler Dünyası" temasının, muayyen bir noktaya kadar değişik kavramlardan ileri geldiğini düşünmek gerekir. Müslümanlar (H.27, sf.24), Çinliler (I.34, sf.24; I.11, sf.409), Hıristiyanlar (G.6, sf.181-182; G.22, 5, sf.371; G.36, sf.132; 0.46, sf.288) bu konuda ancak birbirinden az değişik bilgiler vermektedir. Örneğin Plan Carpin, her ne kadar onları oluşum anomalisi bulunan yaratıklar olarak tasvir ediyorsa da (G.29, sf.112) kadınların bir insan şeklinde olduklarını ve erkeklerin ise köpek görünümünde olduğunu da belirtmektedir (G.29, sf.59), Reşideddin, "Erkeklerin... köpeklere benzediği fakat kadınların güzel olduğu bir karanlıklar ülkesinden" bahsetmektedir (H.27 sf.24). Gerçekte bu, eski Amazonların mirasında yer alan bir "Kadınlar Krallığı"dır; fokların varlığının, bunların doğuşuna yol açabilmiş olduğu sanılmıştır (J.18, 1, sf.81; 0.57, 1, sf.86,87; 0.89, 3, sf.496'a bak.).

Kaşgari'nin, "tüm köpekler arasında en mahir ve en iyi avcı" olarak tarif ettiği ve bir akbabanın son olarak kuluçka yattığı dokuz yumurtadan doğduğunu söylediği, *Barak, İt Barak* veya *Kil Barak* adlı çok tüylü, hayali bir köpek konusu etrafında, bize herhalde eksik ve hatalı aktarılmış büyük bir destanın yaşanıp gelişmiş olması gerekir (B.10, 1, sf.377-378; F.12, sf.17; M.70, sf.16-17). Reşideddin'e göre bu köpek, ona ismini verdiği yukarıda adı geçen krallığın hâkimidir; ona, kurtlara karşı savaşan, cesur hayvan Kara Barak "siyah köpek" adını veriyor (H.27, sf.24-25). Tarihçi, Oğuz Kağan'ın başarılarını anlatırken tö-

rensel çıplaklık temaları ve maskelerin mevcut olduğu; göçebe efsanelerinin devamlı temalardan biri olan nehirlerin aşılmasından söz eden zengin ve fakat muğlak bir öykü içinde bunları uzun uzun bahis konusu etmektedir (aynı yer sf.24-25, ayrıca sf.52'ye bak.). İslâm medeniyeti çok doğal olarak, Hazreti Muhammed'in göğe yükselmek için (Miraç) bindiği kadın başlı ve tavuskuşu kuyruklu, kanatlı kısrağın adı olan Burak ismini, Barak ismi ile karıştırmıştır (Bkz. N.7'e ve Q.35'e).

Buku Han

Buku Han'ın, kuşkusuz, 795 ile 805 yıllarında hüküm süren (I.19, sf.140), ve manikeizmin güçlü bir yanlısı olan Tölesşlerin Ediz kabilesinin[9] Uygur prensi ile özdeşleştirilmesi gerekir. Bu da bize, onun efsanesinin Buku veya Bukut adında bir kabileden alınmış olabileceğini (I.19, sf.2) ve bu efsanenin 800 yılından oldukça evvel oluştuğunu belirtme imkânını vermektedir. IV. Yüzyılın ünlü hüzün dolu Hiung-nu mısralarının Çince çevriyazısı da bu anlamı verebilen bir sözcüğe yer vermektedir (F.9, sf.211-212); ancak bunu, Noin Ula'da bulunmuş olan ve ecdat boğayı temsil eden (K.1, sf.278, vd.) bir tunç parçasına dayanaraktan Hiung-nu'lara bağlayan Alföldi'ye inanmamız gerektiği de kesin değildir. Daha önce söylediğim gibi, Kaşgarî'denberi ve sonradan da "ağaç düğümü" veya buna benzer terimlerle tercüme edilmiş olan *Buku*, çoğu kez, özellikle İslam kaynaklarında olduğu gibi diğer kaynaklarda da, *böge/bö'e*, "şaman", *böğü*, "geyik", *buka/boğa*, "boğa", *beki*, "büyük şaman", hatta *bokuğ* "askeri şef" ile karıştırılmıştır. Daha önceki tanıklıklara rağmen, uzun süre büyük bir yaygınlığı olan ve efsanesi, bunu Ordu Balık'daki bir yazıt yolu ile öğrenmiş olduğunu belirten Cüveynî tarafından özellikle açıklanmış ve anlatılmıştır. "Bu, der Cüveynî, ırklarının başlangıcının, kaynağı *Kara Kurum* adındaki bir dağdan dökülen Orhon nehrinin kıyılarında aranması gerektiğini söyliyen Uygurların görüşüdür... Bu, Buku Han'ın ortaya çıkmasından evvel, 500 yıl sürdü... Kara Kurum'daki iki nehir, Tola ve Selenga, Kamlasu denen bir yerde birleşmektedir. Bu iki nehrin arasında iki ağaç vardı... Onların arasında büyük bir toprak yığını oluştu ve gökten bir ışık onun üzerine indi. Günden güne toprak yığını büyüdü. Bu garip olayı görünce Uygur kabileleri hayretler içinde kaldılar. Tepeciğe huşu içinde ve saygı ile yaklaştılar. O zaman, şarkıya benzer ahenkli sesler işitmeye başladılar. Ve her gece, tepecik, otuz yıl öteden bir ışıkla aydınlanıyordu ve daha sonra tıpkı doğum sırasında bir gebe kadın gibi bir kapı açıldı, herbirinde bir çocuğun oturduğu, çadırlara benzer beş ayrı kulübe göründü. Bu kulübelerin giriş yerinin karşısında, çocukların ihtiyacı olan sütü temin eden bir tür torba asılı bulunuyordu... Rüzgâr çocukların üzerine estiğinde, onların gücü arttı ve hareket etmeye başladılar... Dadılara emanet edilmiş olan çocuklar beslendiler ve bir müddet sonra konuşmaya başlayabildiler. Kendi akrabalarını sordular. Halk onlara iki ağacı gösterdi. Onlara yaklaştılar ve terbiyeli çocukların akrabalarına karşı

---

[9] Bang ve Mlle. Von Gabain (B.24, 2, sf.5) ve de Caferoğlu (E.5, sf.38), onun mani dinini kabul eden üçüncü Uygur Kağanının (753-780) bizzat kendisi olduğunu belirtmişlerdir. Konu ile ilgili en ciddi çalışmanın, yalnızca meslekdaşım J.R.Hamilton'un bana büyük bir nezaket eseri olarak aktarmış olduğu bilgiler dolayısile tanıdığım (R.17, sf.362-363) Abe Takeo (*Nishi Uiguru Kokushi no kenkyu*, Kyoto, 1955), ya ait inceleme olduğu anlaşılmaktadır.

göstermek zorunda olduğu saygıyı gösterdiler. Ayrıca, ağaçların boy attığı toprağa da saygı gösterdiler. O zaman ağaçlar (onları erdeme teşvik etmek ve uzun ömür dilemek için) söz aldılar... Kabileler onların herbirine bir ad verdi. Büyüğüne *Sungur Tegin* (Akdoğan Prens), ikincisine *Kotu Tegin* (Sivilceli Prens), üçüncüsüne *Tük Tegin* , (Kusursuz Prens), dördüncüsüne *Ur Tegin* (Sıracalı (?) Prens), beşincisine *Buku Tegin* adını verdiler" (H.7, sf.54-57).

Bu metinde farklı şeyler yanında, bilinen birçok izler de bulmaktayız. Olağan nesneler arasında, nehirlerin kavşak yerlerini, kutsal dağı ve burada ağacın iki defa doğurgan rolü oynamak için çift olarak görülmesi bizi şaşırtmasına rağmen hayat ağacını zikredebiliriz. Aslında Cuveynî'nin hikayesi, bu noktada saptırılmış olabilir, zira her türlü mucizeyi anlattıktan sonra, hikayeye şöyle devam etmektedir: "Buku'nun evinde uyuduğu bir gece, duman deliğinden içeri bir genç kızın şekli süzüldü ve onu uyandırdı; ancak o korkudan hâlâ uykuda imiş gibi yaptı... üçüncüsü gece.. Buku, genç kızla birlikte *Ak Tag* (Ak Dağ) adlı bir dağa kadar gitti... ve de yedi yıl, altı ay ve yirmi iki gün boyunca her gece oraya gittiler" (aynı yer, sf.57, Bkz. I.2, 1, sf.255).

Efsanenin Moğol çağında son derece yaygın olması lazım, zira Cuveynî ona büyük yer vermekte ve birçok kaynak ondan söz etmektedir. Bundan bahsedildiğini duymuş olan Marco Polo da şunları "(Uygurların) birinci kralı ağaçların usaresi ile beslenen bir mantardan doğmadır" (G.30, sf.71). *Yuan Şe*, efsaneyi diğer Çin belgeleri meyanında, Cuveynî'ninkine benzer bir şekilde anlatmaktadır; ancak ışıkla döllenmiş bir ağacı devreye sokmakla ondan oldukça ayrılmaktadır. "Orada bir dağ bulunmaktadır... bu dağdan Tola ve Selena adlı iki nehir çıkmaktadır. Bir akşam, iki nehir arasında bir ağaç üzerinde fevkalede bir ışık göründü. Orada oturanlar onu görmek için geldiler. Ağaç üzerinde, gebeliğe benzer bir şişlik göründü. (Bu) ışık sonradan sık sık görünmeye devam etti. Dokuz ay ve dokuz gün sonra, ağacın şişliği patladı ve bundan beş çocuk dünyaya geldi" (B.19, 1). Bir Çinyazıt derlemesi içinde muhafaza edilmiş olan *İlahi Yol* adlı metin öyküyü aynı şekilde aktarmaktadır (Bkz. R.17, sf.362); ancak şu küçük farkla ki, bir düğüm oluşturmak üzere birleşen iki ağaçtan söz etmektedir. Batı Çin ile ilgili bir efsaneyi inceleyen Pelliot, Oyrat kabileleri arasında en önemlisi, bu efsaneye kaynak olarak XVII. yüzyılda daha önce Türk toplumlarından tanıdığımız bir efsaneyi (Buku'nunkini) göstermiştir (O.76, sf.15). Bo Han adlı Moğol kahramanın ismi ile Buku Han arasındaki çelişkiye rağmen, bu benzerlik yadsınamaz (O.77, sf. 22). Öngüt'ler de aynı yaklaşımı yapıyorlardı: Bir tanrıça Bo Han ile evlendi ve bir ağacın altına sakladığı bir oğlan dünyaya getirdi, sonra babası onu oradan aldı (J.21, 1, sf.33-34); veya: Bo Han çocuğu yağmurlu bir havada ağacın altında buldu ve o sırada bir baykuş onun üzerinde uçuyordu (O.76, sf. 15'de belirtilmiştir). Son anlatım şeklinde mevcut olan gece kuşu belki de, en çok tanınmış olanını hatırlatmak bakımından, eski efsanelerdeki kuşun, yani Tu-kiu'lerin kargasının bir anısıdır.

Buku efsanesi, aynı zamanda, hem ilkörneğe daha sadıktır ve hem de kuşkusuz, İslâmi dönemde Kıpçaklarda modernleştirilmiştir. Ulaşamadığım Çin kaynaklarının yokluğunda (G.30, sf.372'ye bak.) bu efsaneyi İslâm kaynaklarının anlatımı ile izleyebileceğim. Reşideddin'e göre, bir kadın bir ağaç kovuğunda doğum yaptığından, Oğuz onun çocuğuna kıpçak adını verdi, zira *kıpçak, kabuk* (!)'tan gelmelidir ki, bu da Türkçe'de içi boş olan bir ağaç anlamına gelir" (H.27,

sf.25). Daha sonraları Ebülgazi *Secere-i Türkî*'de hikayeyi aşağıdaki şekilde aktarmaktadır: "Oğuz Han'ın beylerinden biri It Barak'a karşı yapılan bir savaşta öldürülmüştü, ancak karısı kendini kurtarmayı başarabilmiş ve Oğuz'un askerlerine bu iki nehrin arasında ulaşmıştı. Kadında kısa bir müddet sonra doğum sancıları başladı. Hava çok soğuk olduğundan... bir ağacın kovuğuna sığınmak zorunda kalmıştı. İşte orada bir erkek çocuğu doğurdu. Han onu evlat edindi ve ona Kıpçak adını verdi, bu isim eski lehçede içi boş bir ağaç anlamına gelir" (C.1, 2, sf.18). *Secere-i Terakime*'de yazar, kendi versiyonunu tekrar kopya etmekte ve şunları ilave etmektedir:."İşte bu nedenle, çocuk bir ağacın içinde dünyaya geldi dedikleri için, onu Kıpçak şeklinde adlandırdılar (C.2, satır 282 vd.).

Kuğu Gölü

Efsane, masal, hikâye şeklinde olarak, kuğu gölünün veya kaz gölünün hikâyesi (bu iki hayvan birbiriyle değiştirilebilir), bütün dünyada, bütün Altay toplumlarında Samoyedlerde (J.6, 4, 172), Çukçelerde (M.20, sf.83), Laponlarda (aynı yer, sf.622), Çaykosvki'nin de esinlenmiş olduğu gibi Ruslarla (aynı yer, sf.690, 707, 773), Lehlilerde (aynı yer, sf.954), Harva (Q.68, sf.318 vd.) ve Hatto'ya (Q.70) göre Çin'de, Almanlarda ve de kuşkusuz başka yerlerde de bilinmektedir (Q.42). Bu geniş bölgelerde ve sadece Türk ve Moğol toplumları ele alınsa bile (Q.33, sf.98-99; Q.42, sf.467-468; M.20, sf.439-444, vd.) çok sayıdaki değişke şeklinde mevcuttur; ancak temel yapısı hiç değişmemekte ve aynı kalmaktadır. Bu tema şöyle özetlenebilir: Bir erkek, bir gölün kenarına gelir ve genç kadınların elbiselerini kıyıda bırakarak çıplak olarak denize girdiklerini görür. Oyun olsun diye, onlardan birinin elbiselerini gizlice aşırır. Çalıntının kurbanı olan kadın dışında, bu kadınların hepsi birden kuğu veya peri kızı şeklinde uçuşurlar. Erkek geride kalan kurbanı yakalar ve onunla evlenir. Kız ona bir oğlan verir. Sonradan, belki de kaybetmiş olduğu saf genç kızlık (kuğu) elbiselerini bulduğundan, kaçmayı başarır.

Temanın kuzey kökenli olduğu açıkça görülmektedir, Ancak Türk kökenli olduğu konusunda kesin bir kanıt mevcut değildir (Türk kaynaklarına kadar inmeyen ve fakat eski Çin anlatılarına işaret eden Hatto'nun Q.70'deki çalışmasına bkz.); ancak bu konuda olsa olsa kuvvetli varsayımlar söz konusu olabilir (R.17, sf.348 vd.). Bu varsayımları ilk önce Alman efsanesini okuyarak ileri sürmüştüm. *Niebelungen Efsanesi*, Hagen'in, Hunların ülkesine doğru yürümekte olan Burgond'lar ordusunun akibetini söylemesi şartıyla kadın-kuğuya tüylerini vermeyi kabul etmesiyle son bulur. Fakat, bu varsayım temanın Türk düşüncesindeki eskiliğinden de kaynaklanmaktadır. Bunun ilk belirtilerine M.S. 1000 dolaylarında Tu-kiu'lerde ve başka yerlerde rastlamaktayız. Tu-kiu'lerde, devlet kurucusunun biri yaz meleği diğeri de kış meleği, iki kadınla evlendiği ve de bunlardan birinin kuğu haline dönüşen bir erkek doğurduğuna inanılır (I.25, sf.6). Kazilik Köl, bir "kazılmış göl" değilse bile, muhakkak ki Şine-Usu yazıtlarında bir kuğu gölü mevcuttur (Satır 8-9), (ancak adı *Kitab-ı Dede Korkut*'ta yer alan ve kuğuların dağı olan Kazilig Dağ'ına çok benzemektedir). *İrk Bitig*'de bir kuğu tarafından evlat edinilen bir erkekten söz edilir (paragraf XXXV). Bukü ile özdeşleştirilmiş olan Afrasiyab adlı büyük kahraman, bir *kaz kızın* babasıdır (B.10, 3, sf.149) ve bu bilgiyi veren Kaşgarî devamla der ki, bu kelime aynı za-

manda ağaçların kabuğunu da tanımlar (B.10, 3, sf.151), bu suretle, Buku ve kadın-kuğuya ait iki efsane bir araya gelmiş olmaktadır.

Büyük kişilerin eşlerinin olağan olarak kaz şeklinde adlandırıldığı *Kitab-ı Dede Korkut*'ta hikaye klasik şekliyle görünmeye başlar (C.13, sf.171, 181; C.27, sf.141, 156, 178 vd.). Koyunlarını arayan bir çoban, kadın-kuşlar tarafından ziyaret edilen ünlü bir cinli çeşmeye gelir. Çocuğunu bunlardan biri üzerine atarak onu yakalar ve ona sahip olur. Kısa bir müddet sonra kadın, bıraktığını söylediği bir defineyi bulmak için yıl sonunda gelmesini ona söyliyerek uçar gider. Bu şekilde çoban geri gelir. Kadın-kuş kendisine bir tepecik gösterir ve bu tepecikten Tek Gözlü Ejder olan Tepegöz adındaki bir canavar çocuk çıkar. Hikaye ağaç ve aslanın oğlu Basat (C.13, sf.207 vd.) ile birlikte büyütülecek olan, yeni doğan bu çocuğun evlat edinilmesiyle devam eder. Tepecik, açıkça kuğu öyküsü ile çok ilişkili olan Buku'yu doğuran tepeciğin ta kendisidir. Tek gözü daha keskin bir görüş sağlayan tek gözlü ejdere gelince (MGT. paragraf 4). Polifem ile akraba gibi gözükmesine rağmen (M.49) Yunan mitolojisinden çıkma değildir. Alnında üçüncü bir gözle donatılmış eski çağlara ait taş anıtlar (K.4, sf.178 ve de 151, 153, 156 vs.); adının çağdaş Sibirya masallarında sık sık ortaya çıkması (M.20, sf.264, 282; J.6, 4, sf.157; M.11, sf.293 vd.) ve de Duva Sokur adı altında *Gizli Tarih*'te oynadığı önemli rol, yani Alan Ko'a'yı bulmuş olması (MGT. paragraf 4-6), onun steplerin en eski kültür mirasının bir parçası olduğunu kanıtlamaktadır.

Oğuz Kağan

Aslında Oğuz ile artık bir efsane değil, fakat sıkıca birbirine bağlı bir dizi efsanenin birleşme noktasını bulmaktayız. Doğuşunu gördüğümüz "Boğa", bu kez artık bir sığırgil görünümünde değil, fakat şamanınki gibi, karma bir yaratık şeklinde tarif edilmektedir. Onun yüzüne gelince, göğün geleneksel mavi rengi dışında, herhalde efsaneviden çok, edebi anlamda renkleri yansıtmaktadır.

"Kendisi (Dişi veya erkek) dünyaya erkek bir çocuk getirdi. Renkleri şöyleydi: yüzü mavi idi, ağzı alev kırmızısı, gözleri lâl renginde, saçları ve kirpikleri siyahtı... Bu çocuk anasının memesinden ağız sütü veya colostrum (oğuz) emdi ve ondan sonra artık süt emmedi. Pişmiş et istedi... Kırk gün sonra büyüdü, yürüdü ve oyunlar oynadı. Ayakları boğa ayakları gibi idi, böğrü kurt böğrü gibi idi. omuzları samurun omuzları gibi idi, göğsü bir ayının göğsüne benziyordu, bütün vücudu kıllarla kaplı idi" (0.n., satır 1-17). Metin daha sonra doğrudan Oğuz'un gençliğine atlıyor. "Genç bir adam olmuştu. O dönemde ve o yerde, büyük bir orman vardı... Bu ormanın içinde, hayvan sürülerini ve insanları yiyen at vücutlu geyik başlı büyük boynuzlu bir yaratık vardı... Oğuz Kağan bu hayvanı avlamak istedi (=inisiasyon dövüşü). Mızrak, yay ve de kılıç ve kalkanı ile ata bindi. Bir geyik aldı... Bir söğüt dalı ile onu ağaca bağladı. oradan gitti... Gün ağarması sırasında tekrar geri geldi. At vücutlu geyik başlı yaratığın geyiği yakaladığını gördü. O zaman bir ayı yakaladı. Altın kemeri ile onu bir ağaca bağladı... Gün ağardığı sırada tekrar geri geldi. Vahşi hayvanın ayıyı da aldığını gördü. O zaman, ağacın dibinde bekledi. Vahşi hayvan geldi ve başı ile Oğuz'un kalkanına vurdu. Oğuz mızrağı ile, hayvanın başına vurdu ve onu öldürdü. Kılıcı ile kafasını kesti. Ve sonra gitti. Geri geldiğinde şunu gördü: bir

akdoğan hayvanın barsaklarını yiyordu. Yay ve okla, akdoğanı öldürdü ve başını kesti" (O.n., satır 18-49).

Bu öykü oldukça karmaşıktır, fakat kesin olarak, erkeklerin toplumuna girişi ve evlenmeye eşdeğer şekilde bir kadın almayı sağlayan, erkekliğe geçiş savaşını açıklamaktadır. Olağan üç safha yerine dört safhaya ayrılmış olması, efsanenin yanlış anlaşılmasından kaynaklanmış olsa gerek. At vücutlu geyik başlı canavara saldıran akdoğan, bozkır sanatındaki savaş sahnelerini hatırlatmaktadır. Anadoluda taş üzerinde kabartma müslüman dönemi heykelleri, at vücutlu geyik başlı canavarı, dövüşen bir vahşi hayvan olarak iki kez göstermektedir (L.19, resim 10, sf.17). Bu mücadelenin anlatımından hemen sonra yazarın Oğuz'un iki evlenme olayına atlaması manidardır. "Günün birinde, Oğuz Kağan, bir yerde Allaha yalvarıyordu. Gökten mavi bir ışık indi. Bu ışık, güneşten ve aydan daha parlaktı. Oğuz Kağan yaklaştı ve bu ışığın ortasında bir kızın bulunduğunu gördü. Kız tek başına oturmakta idi. Son derece güzel bir kızdı. Başı üzerinde alev ve ışıktan oluşmuş bir beni vardı. Bu ben kutup yıldızı gibi idi. Bu kız o denli güzeldi ki, o gülse Kök Tengri de gülerdi ve de o ağlasa Kök Tengri de ağlardı. Oğuz onu görünce aklı başından gitti... Onu sevdi. Onu aldı ve onunla yattı... Günler ve geceler geçtikten sonra, üç erkek çocuk doğurdu. Birinci Çocuğa Güneşin adını verdiler ve *Kün* diye çağırdılar, ikincisine *Ay* ismini ve üçüncüsüne de *Yıldız* ismini verdiler".

Başka bir gün, Oğuz Kağan avlanmaya gitmişti. Bir gölün ortasında, bir ada üzerinde bir ağaç gördü. Bu ağacın kovuğunda bir kız duruyordu. Kız büyük bir güzellikte idi ve yalnız olarak oturuyordu. Saçları akarsulara benziyordu; gözlerinin rengi mavi idi, dişleri inci gibi idi. Kız o denli güzeldi ki, dünyadaki kimseler onu görünce: onun için ölürüz! diyebilirdi... Onu gördüğünde aklı başından gitti: kalbine ateş düşmüştü. Ona aşık oldu. Onunla evlendi. Onunla yatı... O, günler ve gecelerden sonra üç erkek çocuğu doğurdu. Birincisine Göğün ismini verdiler ve *Kök* diye çağırdılar, ikincisine *Dağ* ismini ve üçüncüsüne Deniz, *Tengis* adını verdiler" (O.n., satır 49-88).

Bu iki evlenmede, herhalde Oğuz'un rolünü önemsetmek için değiştirilerek alınmış olan Buku efsanesine ait temanın bulunabileceğini sanıyorum: ışıktan üç ve ağaçtan da üç çocuk doğuyor, ancak aslında ağacın bir ışık tarafından döllenmesinin söz konusu olması gerekirdi. Muhakkak ki, burada bir kozmogoninin varlığı bahis konusu değildi; ancak efsane bir kozmogoninin mevcut olduğunu telkin etmektedir. Işıktan üç gök cismi doğdu; buna karşın, ağaçtan da üç dünyasal cismin doğmuş olması gerekirdi. Halbuki bunlardan dağ ve deniz şeklinde, sadece ikisi mevcuttur. Herhalde gök, anlayış noksanlığı ve dindarlık dolayısıyla, üçüncünün yerine geçmiş olacak. Daha ileride inceleyeceğimiz hikayenin devamında boynuzlugile herhangi bir atıf yapılmaması keyfiyeti ve de ilerde gerçekten bir ecdat rolü oynayacak olan mavi kurdun devamlı olarak araya girmesinin de gösterdiği gibi, herhalde ilk versiyondan uzaklaşmış bulunmaktayız.

Bütün bunlar üzerine bir de diğer bir müdahale söz konusudur. Kendi isimlerini taşımayı seven Müslüman Türk prenslerinin (Selçuk tarihinde önemli bir rol oynayan bu Tuğril'lere bak.) isimlerine bakılırsa, burada muhakkak ki eski olması gereken, yırtıcı hayvanlarla ilgili kök efsanenin varlığı ortaya çıkmaktadır. Ancak XII. Yüzyıldan itibaren gelişmiş olması lazım gelen bir efsane söz

konusudur. Bu efsane yirmi iki Oğuz kabilesinin listesini düzenlemiş olan Kaşgarî'de yer almamaktadır (B.10, 1, sf.55-58). Buna karşın, kabile sayısını yirmi dört olarak tespit eden ve bunları, dörtlük gruplar şeklinde, Oğuz'un altı oğlunun soyundan geliştiğini belirten Reşideddin'de bunlar yer almaktadır.Herbir kabile esasen Kaşgarî'de mevcut, *tamga* adındaki (aşağıya bkz.) soyut bir resim ve de "kutsanmış" şeklinde çevirisi yapılan ve daha ileride izah edeceğimiz (H.2, 5, sf.25, 29, 7, sf.32-36), *ongon* diye adlandırılan bir kuşla birbirinden ayırt edilmiş bulunmaktadır. Ve nihayet, çok daha sonraları, Ebülgazi bu listeden tekrar söz etmekte, ancak Reşideddin'in belirttiği altı kuş yerine, yirmi dört adet, yani herbir kabile için bir tane kuş ilave etmektedir (C.2, satır 589-620). Bunların tümü, serçe türünden olan, böcek yiyen saksağan dışında, yırtıcı hayvanlardır. Bunlar, Türklerin biyolojik açıdan ayırımlarını zorlukla yaptıkları ve çoğu kez cinsiyet, yaş ve tüyleri yönünden çok küçük ayrıntılarla birbirinden ayrılırlar. Louis Bazin'in yardımıyla, bunların bir tanımını önermiştim (R.17, sf.399 vd.).

BEŞİNCİ BÖLÜM

EVRENDE İNSAN

Hayatın Bütünlüğü

Türkler ve Moğollar, genellikle, derhal algılayabileceklerinin ötesinde bulunan ve fakat ancak kendi yetenek sınırlarını aştıkları zaman algılamaları mümkün olan, hayatın bütünlüğü ve birliği ile ilgili konularda derin bir anlayışa sahiptirler: Bu durumlarda tıpkı Tunguz şamanı gibi doğanın tümünün lisanını anladıklarını söyleyebilmektedirler (M.42, sf.13). Onlar evrenin de kendileri gibi örgütlenmiş olduğunu hayal ederlerdi (Q.101, sf.172; Q.152, sf.140 vd.). Dolayısıyle insan toplumlarına benzer şekilde hayvan, bitki ve maden toplumları da mevcuttur. Ağaçları nasıl bir koruluk, bir ağaçlık, bir orman meydana getirirse (P.53, 2, sf.604), aynı türden hayvanlar da başbuğları ve kutsal kişileri bulunan aileler, klanlar ve kabileler oluştururlar. Eskiden bu düzeni anlayabilmek için çaba sarfetmek zorundaydık, ancak bu husus günümüzde çok açık bir şekilde ifade edilebilmektedir (örnek için bkz. Q.152, sf.140-143). Bu durumda, insan olmayanlarla olan ilişkiler, kişisel ilişkiler haline gelmeden evvel kollektif ilişkiler niteliğindedir. Cuveyni Moğollarda avlanmanın "gerçekte her türlü ayrıntıya kadar aynı" olmak üzere, savaşa benzemekte olduğunu isabetli bir şekilde belirtmiştir (H.7, 1, sf.27). Nitekim Kitanlar bu hususu çok daha önce açıkça ortaya koymaktaydılar (I.36, sf. 119); şu kadar ki, erginlik dönemindeki inisiasyon törenleri sırasında bir hayvanın öldürülmesi, bir insanın öldürülmesine tekabül etmekteydi.

Evrendeki konumları yönünden insanınkine benzer bir durumda olan hayvanlar da, insan gibi Tengri ve diğer ilahlara bağlıdırlar[1]. Aynı terimlerle kendilerine dua ederler: "Kölenin sesi, tanrıya öneriler sunmakta, kuzgun'un sesi ise Tanrıya doğru yakarmaktadır" (*Irk Bitig*, paragraf LIV). "Ben geyiğim... bağırıyorum. Yukarıda Tengri beni işitmiştir" (aynı yer, paragraf LX); kendisinden aynı *kut*'u almaktadırlar (aynı yer, XV). İnsanlar gibi, onların da kök efsaneleri vardır. Esasen insanınkiler de az derecede bilindiğinden, hayvanlarınkinin bizce yeteri kadar bilinmemesine şaşmamak lazımdır; ancak yine de bunlarla ilgili bazı efsaneleri bilmekteyiz; özellikle Milattan önceki dönemden kalmış olan "kan terleyen" göksel bir aygırdan olma atla ilgili (N.40, sf.18, I.17, sf.12; K.37, sf.146-153), veya bir nehrin suyunda doğan ve suda yaşayan bir atla ilgili (C.7, sf.8, 21-24; C.27, sf.337 bibliyografya ile, M.15, sf.101; M.37; M.53, sf.36) olanlar gibi, insanlarla hayvanların ölümden sonraki kaderleri de aynıdır. Sık sık bir yırtıcı hayvanla avı arasındaki çatışmayı ön plana çıkaran ve böylece bozkır hayvan sanatı perspektivinde yerini alan *Irk Bitig*'deki kehanetler, yerine geçilen hayvan açısından değerlendirilirken, hayvanın başına mutlu bir olay geldiğinde her zaman "iyi", başına kötü bir olay geldiğinde ise her zaman "kötü"dür. Bir kehanet, kaplanın "ava gidip avında başarılı olması" dolayısıyla (XXXI); bir diğer kehanet, "bir yaban keçisinin sarp bir kayaya çıkıp ... ölümden dönmesi" dolayısıyla (XLIX) "iyi" dir de diğer bir üçüncü kehanet, "olağan olarak konduğu bir

---

[1] Tabiatiyle, aynı şey bitkiler için de söz konusudur ve bunlarla ilgili olarak aşağıdaki satırların hemen hemen hepsi tekrar edilebilir: "Bir çayır melikesi, yüz çayır melikesi haline geldi, yüz çayır melikesi de bin adet haline geldi... bu iyi bir şeydir" (*Irk Bitig* paragraf LIII).

yere konan turna kuşunun, farkına varmayarak bir ağın içine düşmesi" dolayısıyla "kötü"dür (LXI). Bunlar sadece birkaç örnek vermek için açıklanmıştır.

Dolayısıyla, birçok gözlemcinin belirtmiş olduklarının tam aksine hayvanlar hiçbir zaman tanrı değillerdir. Bunu demekle, onların insanlara eşit olduklarını söylemek istemiyoruz. Tam aksine onlar insanları aşarlar geride bırakırlar, zira antropomorfizm dolayısıyla uçmak, yüzmek, koku almak, geceleyin görmek gibi insanların sahip olmadıkları yeteneklere sahip olan hayvanlar, insan ruhuna ait olan ilk şekillerini kaybetmemişlerdir (P.47, sf.31). Gerçekte, Van der Leeuw'un çok iyi şekilde ifade etmiş olduğu gibi, aynı zamanda hem herşeyden ayrıdırlar hem de herşeyin aynısıdırlar (P.76, sf.6).

Onlarla birlikte hareket etmenin önemli olduğunu daha yukarıda görmüştük; onların hayatın kaynağında olması nedeniyle, cinsel birleşmede de onlara benzer şekilde davranmanın gerekli olduğu sanılmaktadır (H.44, sf.72). Nitekim bu konu ile ilgili bilgi veren gözlemciler cinsel birleşmenin hayvanlar gibi yapıldığını ifade etmektedirler. Makdisî (H.29, sf.92) de cinsel birleşmenin "onlar gibi dört ayak üzerinde olmak suretiyle" gerçekleştirildiğini belirtmektedir. Coxwell tarafından not edilen bir Yakut hikayesi, kızışmış aygırların ve boğaların, kısrakların ve ineklerin ahırına götürülmesi" ile sonuçlanan bir zevk ve safa sahnesini ortaya koymaktadır (M.20, sf.284). Sulyek'deki kaya resimlerinde bir sahnenin de gösterdiği gibi (K.4, 77 sayılı tablo) ve belki de Çinlilerin anlattıkları şekilde (I.34, sf.34; B.20, sf.553; N.14, sf. 175, 180, 181; P.73, sf.480) etkin bir kratofani sırasında hayvanların cinsel birleşmesi, halen dahi, Sibirya hikayesinde olduğu gibi insanlarınkine uygun olarak Anadolu'da gerçekleşebilmektedir (R.24, sf.241).

Genellikle hayvanlar geleceği insandan daha iyi bir şekilde bilebilmektedirler; bu yüzden davranışları uyarılar şeklinde algılanır. Köpeklerin ulumaları, "mutlu, bereketli, bolluk yılının habercisidir" (H.44, sf.156); Tu-kiu'lerde ölüm habercisi (I.25, sf.183), Moğollarda ise, felaketin habercisidir (MGT. paragraf 189). Leylekler, Attila tarafından kuşatılan bir şehri terkettikleri zaman Hun kralı, şehrin kendi eline geçmesinin kaçınılmaz olduğunu anlar (0.1, sf.183-189). "Deri kayış ve gömüldürük" olmasına rağmen, atının eyeri "koptuğu ve yere düştüğünden" dolayı Cengiz Han geri dönmeye karar verir (MGT. paragraf 80).

Hayvan tarafından belirtilen kehanetten, sonra onun yararlı olan müdahalesine farkedilmeden geçilir. Hayton'un aktardığı tema evrensel olup örnek olarak kabul edilebilir. Bir savaş sırasında, Cengiz Han'ın altındaki at ölür. Yanındakiler kaçışmaya başlar. Han bir çalılıkta saklanır. Bir kuş bu çalılığın üstüne tünemeye gelir. Onun varlığı, kendisinin orada gizlenmediğine düşmanlarını inandırır (G.16, sf.150-151). Başkırtlar yenilmek üzere iken, düşmanlarının geri hatlarında turna kuşları o şekilde sesler çıkarırlar ki, düşmanları bir tuzağa düştüklerine inanırlar ve kaçışırlar (H.44, sf.37).

Çoğu kez hayvan, insanın hayatına konuşaraktan karışır. Tarlakuşu büyüklüğünde bir kuş, Cengiz'in tahta çıkışı konusunda karar verecek olan *Kurultay*'da "*Çingis! Çingis!* diye seslenir (0.44, sf.182-183). Uygurlar, kendi hayvan sürülerinin "ileri" diye bağırışarak onları yüreklendirmesi üzerine göç ederler (H.7, 1, sf.61). İnsanlarla hayvanlar arasındaki karşılıklı konuşmayı nakleden bir dizi edebi metin mevcuttur. Bu tür edebi metinleri ihtiyatla okumak

gerekir, zira sözde hayvansal olan bu sözlerin gerçekte belirli bir öğretiyi ifade etmesi ihtimali de vardır. Kiragos, Vartan, Rubruck, *Altan Tobçi* ve diğerlerinin aktardığı, konuşan atlardan söz ederken, P.Mostaert, Moğolların günümüzdeki hayatını izlediğinde yukarıdaki ihtimali düşünmektedir (G.14, sf.507; G.35, sf.243, D.1, sf.166); nitekim der, söz konusu olan kehanetler elde etmeye olanak veren atların davranışlarıdır (D.19, sf.354). Herşeye rağmen, söyleşilerin varlığına ve de insanların, hayvanların lisanlarını öğrenme olanağına (örnek: H.27, sf.51-52) ve de hayvanların insanların dili ile konuşma imkanına sahip olduklarına gerçekten inanılmıştır. Tarihte bu konu ile ilgili bol miktarda örnek mevcuttur. Ancak bu, insanlar için her zaman tehlikeli bir deneyimdir. Bunda muvaffak olanlar hiç kimseye, özellikle kadınlara açıklamamaları gereken büyük bir sırrı öğrenmiş olurlar, zira aksi takdirde ölümle karşılaşırlar. Bu konu, ünlü bir hikayenin de ana temasıdır (M.1; C.26, 6, sf.250).

Metinlerin incelenmesinden hayvan tarafından yapılan bir hizmetin, karşı bir hizmeti de gerektirdiği anlaşılmaktadır. Bir hayranlıktan söz etmek muhakkak ki hatalıdır, ancak böylece insandan istedikleri ile ilgili, kesilmemesi gereken bir ilişki kurulmuş bulunur.

Modern çağlarda hayvanın müdahalesi, özellikle, evren doğum (kozmogoni) düzeyinde bulunmaktadır: kendisine, yöntemlerin bulunuşu veya aktarımı atfedilmektedir (Q.68, sf.161 vd). Oniki Hayvanlı Takvim dışında, eskiden de aynı şeyin geçerli olduğunu belirtmeye imkân verecek herhangi bir şey bulamadım. Kaşgarî bunun Türkler tarafından, değişik türden oniki hayvanın bir nehri geçtiğini gördüklerinde, bulunduğunu anlatmaktadır (B.10, 1, sf.344). Daha eski dönemde hayvanlar rehberlik konusunda uzmanlaşmıştı. Hunların Maeotis'i bir alageyiğin rehberliğinde geçtiklerine dair Hun efsanesi (G.20, XXIV) Batı'da büyük bir ün kazanmıştır. Daha o zaman bu efsane, Hermias Sozomene ve Murina'lı Agathias'ta (N.39, sf.25-28) değişik anlatım şekilleri ile ve inekle alageyik arasında bir seçim yapmanın kararsızlığı içinde mevcut bulunmaktadır. Procope, bunu bir simeryen haline getirmekte (N.39, sf.29), ve X. asırdan itibaren de gotik hale gelmektedir (Bkz. aynı yer, kaynak listesi). Bu husus antik Yunan kökeni ile açıklanmak istenmiştir, ancak bunun Altay geleneğinde iyice yerleşik bulunduğu ortadadır. Alsace ve Bourgignon folkloruna geçmiş diğer bir Hun efsanesi, serbestçe yol alan bir devenin takip edilmesi üzerine kurulmuş bulunmaktadır (R.9). Dağlardan çıkış ile ilgili büyük temada, Tabgaçlarda rehber, boğa sesine sahip bir attır (F.10, sf.180); biraz aykırı olan ve fakat hiç de tek örnek olmayan bir şekilde, Fu-yü'lerde rehber, bir nehir üzerinde köprü oluşturan balıklar ve kaplumbağalardır (Q.157, 2, 19; N.12, sf.402; Q.13, sf. 41-49), Oğuzlar ise, Aral'daki bir balığın rehberliğinde bulunmakta (H.26, 2, sf.338-339), Türklerde ise, bunu kuşkusuz uydurmamış olan Suriyeli Mişel'in bu konuda tek kalan şehadetine göre, rehber beyaz bir köpekdir (G.14, sf.314); Cuveynî'nin hikaye ettiği gibi Uygurlarda, sürünün tümü, her duraksamada, tekrar tekrar "ileri! ileri!" şeklinde haykırıyordu (H.7, 1, sf.61). Türklerle ilgili olarak Mişel'in hikayesi kadar garip olmakla beraber, Moğollarla ilgili Monte Croce'li Ricold'un öyküsü herhalde gerçek veriler üzerine kurulmuş olsa gerek. Kendisine göre, yakın gelecekte zaptedecekleri bir kaleye kadar (askerlere) rehberlik eden bir tavşan orada, bir alacabaykuş'un ötmesi ile, dağlar arasındaki geçidin serbest olduğunu onlara göstermiştir (G.2, sf.290 vd.) Ötüken'e bir çifti götürüp orada kendilerine bir Tanrı olduğunu söyleyen kurt kafalı bir kişiyi anla-

tan *Tang şu*'nun kaydettiği, eski bir efsane de bu arada anımsanmaktadır (I.25, 1, sf.460). Ancak, Ulusal Kütüphanedeki *Oğuzname*'de kuşkusuz Moğol efsanesinin de yankısının tesirile, rehber hayvan teması en belirgin şeklini almıştır. İki evlilikten sonra Oğuz tahta çıktığı zaman dünyanın fethine başlar. O zaman "gün ağarırken Oğuz Kağan'ın çadırına güneş gibi bir ışık girdi. Bu ışıktan mavi tüylü ve mavi yeleli bir kurt çıktı. Bu kurt, Oğuz Kağan'ın önünde durdu ve kendisine seslendi... Oğuz, ben senin önünde yürüyeceğim"; ve kurt dört savaşta aynen tekrarlandığı şekilde, Oğuz'un ordusu önünde yürüdü, gerektiğinde durdu ve tekrar yola koyuldu (O.n., satır 138-159, 217-225, 257-259, 288-291).

Efsanede hayvan ordunun önünde yürümektedir. Günlük olaylarda, hayvan şu veya bu şekilde, kendi resmi veya kendi bedeninin kısımları ile (kemik, kafatası, kuyruk) süslenmiş küçük bir bayrak (veya flama) ile temsil edilmektedir. Açıktır ki, bu bayrak, saf şaman ideolojisinde, ruhsal bir desteğe dönüşmüştür. Onun bünyesine yerleşen, rehber nitelikli bir bireyin ruhu veya bu grubun kollektif ruhudur. Ecdat hayvan ile halk arasında daha önceden kurulmuş ayrıcalıklı bağlar, hayvanı rehber olmaya sevkeder. Tu-kiu'lerde, doğal olarak rehber mavi kurt'tur "Han, çadırını Ötüken dağının üzerine kurdurmuştu. Çadırının kapısına, tepesinde altından yapılı bir kurtbaşı bulunan bir sancak çektirmişti" (I.25, sf.181). "Tu-kiu'ler, kendi sancakları ve filamalarının tepesini altından bir kurt kafası ile süslerlerdi... bu suretle, kurttan gelmiş olduklarına ait hatıra kaybolmamaktadır" (aynı yer, sf.9; I.6, sf.220). Burada Çin kökenli olan açıklamanın geçerliliği reddedilmekle beraber, olayın kendisi kabul edilmektedir. Kafatasına gelince, bunun, iyi bir heykelcikten ziyade (bununla birlikte, Iskitlerdeki bayrak başlıklarına bkz.), altın levhalarla kaplanmış (kupaların yapıldığı kafataslarında olduğu gibi) bir kafatası olduğuna daha fazla inanma eğilimindeyim.

İmparatorluk içindeki aşiretlerin birleşmesi, bu simgeyi herkes için anlamlı kılmıştır. 580 yılına doğru Çinliler, Ta tcu'ya "tüm Türk halkı üzerindeki yüksek gücünün simgesi olarak, üzerinde altından bir kurt kafası bulunan bir küçük bayrak vermişlerdi (I.6, sf.220-221). Bu olgu, dağılma çağlarında, herbir aşiretin kendine özgü şekilleri ile birlikte bulunan, kendi sancaklarına sahip olmalarına engel değildi. Yukarıda belirttiğim şekilde İskitlerin tepelikleri ve başlıkları, çok çeşitli hayvan kafaları ile birlikte bu değişik politik durumu ifade etmeleri fakat ayrıca aynı ideolojiyi de belirtmiş olmaları muhtemeldir. Zamanın akışı içinde bayrakları, "bir devenin, bir ineğin, bir atın veya diğer herhangi bir hayvanın resmini" taşıyan Kalmukları esinleyen yine aynı yaklaşımdır (J.2, 10, sf.22). Filamalar üzerinde kuyruk kullanımının, kafatası kullanımı ile eşit şekilde olması kabildir; en azından, saptanması gereken bir çağdan itibaren var olan ve Osmanlılarda da kaybolmamış olan bu uygulama bütün göçebe toplumlarında, olağan hale gelmiştir: "dokuz tuğlu vezirlerin" *Tuğ*'ları herkes tarafından bilinmektedir[2]. İlk Bulgarlarda - din değiştirmeleri sırasında, Papa onlara bu tuğları haç ile değiştirmelerini emretmiştir (G.33, sf. 1059); ve belki de aynı şey onlardan evvel Hun'larda da (G.31, sf.320-330) mevcut bulunmaktadır. Bu dönemlerde hayvanla ilgili olmayan resimler de sancakların kumaşına işlenmiştir. Marco Polo, güneş ve ayla ilgili resimleri Büyük Han'ın bayraklarında ve bir haç res-

---

[2] B.10, 1, sf.169; D.2; E.1, 1, sf.501, 2, sf.313; E.3, sf.98; E.5, sf.195; E.11, sf.96; E.16, 3, sf.1867; E.17, sf.69; E.18, sf.747; E.23, sf.1429; E.24, sf.409; F.41, sf.299'a bakınız.

mini de Hıristiyan Noyan'ın sancağında görmüştür (G.30, sf.104). Bu simgeler büyük çapta, sonradan ve özellikle Türk Müslüman İmparatorluklarında muhafaza edilmiştir.

Moğollarda, bunların stepleri tekrar birleştirdiği çağda, uzun zamandan beri bayrak, yani *sülde*, "imparatorun ve ailesinin koruyucu meleğinin yerleşmiş olduğu mekân "şeklinde görülmüş (0.109, sf.55,56) ve de Cengiz Han kültünün geliştiği zamanlarda, hükümdarın gücünü ve servetini, *su cali*'yi yani alev ruhu içerdiği kabul edilmiştir (D.5; 0.110, sf.187). Artık söz konusu olan bir ecdat hayvan değil, onun içinde yaşayan bir hayvandan doğan ecdat kraldır; iki mefhum da aynı anlama gelir. Cengiz Han imparatorluğunda bayrağa duyulan saygının, Cengiz Han kültünde (0.109, sf.151; 0.110, sf.187) ve de onun bu bayrağın içeriğinde bulunmasından kaynaklandığını düşünmek yanlış olur. Bu husus, daha imparatorun sağlığında, savaşa gitmeden evvel (0.83, 2, sf.65; 0.30, sf.115; 1.32, sf.156) ve de fethedilen topraklar üzerinde (I.13, sf.268) Moğollar tarafından kendisine adanan kurbanlar dolayısile iyice kanıtlanmış bulunmaktadır. Ayrıca, bu kült daha yeni dönemlerde ve bu arada, *Gizli Tarih*'in bayrağa kurban adadığını anlattığı Camuka tarafından uygulanmaktadır (106 sayılı paragraf). "Bayrakların çekilmesi" şeklinde anlatılan muhteşem tören, bunun en yüksek temsilini ifade edecektir. Biraz gecikmeli olarak ve fakat Cengiz Han çağının geleneklerini sadakatla belirten bu törenin oldukça ayrıntılı bir tarifi Babür Şah tarafından yapılmaktadır. Ordunun genel bir teftişinden sonra, "Han, ayağını toprağa bastı. Onun önüne dokuz bayrağı yerleştirdiler. Bir Moğol beyaz renkli uzun bir pamuk bezini bir ineğin kaval kemiğine bağladı ve elinde tuttu; bilahare, üç uzun pamuk bezi parçasını, üç bayrağa (bağlanmış) yak'ın kuyruğu altına bağladı ve bu bezleri, bayrak gönderlerinin altından geçirdi "ve üç şefin herbiri" bir bayrağa bağlı pamuk bezi parçalarının birinin ucunda ayakta" durdu... Aynı Moğol, pamuğun bağlı olduğu, ineğin kaval kemiğini eline aldı. Moğolca bir şeyler söyledi ve bir işaret yaptı... Orada bulunanların hepsi bayrakların istikametine doğru kımız döktüler. Boruların ve dümbeleklerin hepsini bir arada çaldılar. Sıralanmış askerler hep bir ağızdan üç kez savaş çığlıkları attılar. Sonra atlarına bindiler ve yeniden savaş çığlıkları arasında ordu daire şeklinde, dönerek dörtnala gitti" (C.3, sf.137).

Bilgilerimiz esas itibariyle imparatorluklarla ilgili olduğundan insanların kraliyet hayvanı ile olan ayrıcalıklı ilişkileri, bizim için, diğerlerinden daha iyi anlaşılabilmektedir. Bu ilişki totemizmden aslında uzaktır, zira imparatorluk, birleşme arzusu çerçevesinde niteliği itibariyle totemizme karşıdır. Ancak şurası açıktır ki, imparatorluklar dışında, veya bunların mevcut bulunmadığı zamanlarda, aşiret rejimi, ayrı sınıflara ait görevler için, örneğin İskit sanatında görüldüğü gibi hayvanların çoğalmasını gerektirmekte ve totemizm, serbestçe kendini kabul ettirebilmektedir. Totemizmle ilgili olarak oldukça değişik tarifler verilmiştir. Ancak son tahlilde totemizm belki Moğol toplumları hariç fakat onlarda da ecdat mağara için duyulan derin saygı dolaylı olarak kabul edilmek üzere, Türk-Moğol toplumları tarafından tamamen kabul edilmiş bulunan, aşağıda bazı belirli şartları gerekli kılmaktadır: Klanların varlığı, totem ile klanın aynı yer üzerinde bulunmuş olması, totem ile klanın akrabalığı, totemin temsili; şahıstan şahısa değil de ilgili tür ile klan arasındaki ilişki ve bu ilişkide, totemin temin ettiği ko-

ruyucu hizmet ve faydalar. Ekzogami ve totemi öldürmek ve yemekle ilgili yasak da bunun bir kısmını oluşturabilir, ancak bunlar totemizme has değildir[3].

Etnologların yakın zamanda, Yakutlarla ilgili olarak yaptıkları açıklamalar bunun varlığı lehine tanıklık yapmaktadır. Strahlenberg, ("Yakutların) her bir grubunun, kuğu, kaz, karga vs gibi kutsal telakki ettiği bir yaratığı sahiplendiği ve, diğer grupların bunu yiyebilmesine rağmen, bunların kendileri tarafından yenmediğine" işaret etmektedir (J.25, sf.378). Diğer yandan, Schtschukin, "her Yakut ailesinin, beyaz bir kısrak, bir karga, bir kuğu ve bir doğan şeklinde temsil edilen, özel koruyucu ve şefaatçı hayvanlara sahip olduğunu" belirtmektedir (M.18, sf.276'da). Billings, "hemen hemen her aşiretin, kartal, kuğu, kısrak, karga, kuzgun, guguk kuşu gibi, tapınılan değil de, saygı duyulan özel hayvanlara sahip olduğunu" ifade etmektedir (aynı yer, sf.360); Slepzow'a gelince, kendisi, "herbir ayrı grup veya ailenin, onları özel olarak koruyan, bir tür tanrıya sahiptir. Bu tanrı, bu aile veya grup tarafından özel olarak saygınlık duyulan, bir hayvan şeklini almaktadır" şeklinde olayı anlatmaktadır.(aynı yer, sf.351). Bu alıntılar aslında, konu ile ilgili yazıların tümü değildir. Daha eski belgeler de bunları doğrulamakta ve totemizmin varlığı ile ilgili kararımıza neden olmaktadır. Tabiatiyle bunların yazarları olayı tam anlıyamamışlar fakat hatasız olmasa dahi, öğrendiklerini, olanakları dahilinde bize aktarmışlardır. Arap tarihçi el-Madaini (C.18, sf.190; B.3, sf.50) bu konuda birinci derecede söz sahibidir. "Türkler der, becerikli bir ordu komutanından, on hayvanın niteliklerine sahip olmasını isterlerdi: Horozun yürekliliği, tavuğun iffeti, aslanın cesareti, yaban domuzunun saldırganlığı, tilkinin kurnazlığı, köpeğin sebatı, turna kuşunun uyanıklığı, karganın ihtiyatı, kurdun savaş arzusu *Yağru*'nun (ineğin) sağlığı" (B.3, sf.50). Brockelmann, bunun bir atasözü veya vecizeler dizisinden esinlenmiş olduğunu zannetmiştir. Aslında bu tarifler atasözü olamazdı ve Hommel, "Bu doğal olarak, Arapların milattan sonra yaklaşık 730 yılında mevcudiyetlerinden haberdar oldukları Türklerin on boyuna ait on bayrağa atıf yapmaktadır" derken haklı idi (aynı yer). *Kutadgu Bilig*, bunu şu şekilde teyit etmektedir. "Hakanın aşağıdaki niteliklere sahip olması lazım... Savaşta, bir aslanın yüreğine sahip olması gerekir... bir yaban domuzu gibi inatçı olacak; bir kurt gibi güçlü olmalı; bir ayı gibi cesur olması lazım; yak gibi..., saksağan gibi..., karga gibi..., tilki gibi..., deve gibi..., aslan gibi..., ve baykuş gibi... olmalı" (B.19, 2, sf.205-206).

Türkler ve Moğolların insanları hayvanlara benzetme alışkanlığına sahip oldukları hiç kuşkusuzdur. Diğerleri yanısıra bunu da bilen Kaşgarî, Türklerin kurnazlıkları dolayısıyla, kızlara "*tilki*" dediklerini ve yiğitlikleri dolayısıyla erkeklere "*kurt*" dediklerini nakletmektedir (B.10, I, sf.29); herhalde bu benzetmeler totemizmle bağlantılı bir hayvanlar listesinin oluşturulmasına yol açmıştır. Aynı şekilde, İbni Fadlan'ın tanımladığını ileri sürdüğü Başkirt'lerin oniki tanrısının da totem olması gerekir: "ağaç için bir ilah, atlar için bir ilah, yeryüzü için bir ilah" (H.44, sf.36-37) vardır demektedir; Miquel, buradan yola çıkarak insanla ilgili "ikili oluşumları" aramaya koyulacaktır (kış-yaz; gece-gündüz; ölüm-yaşam vs. gibi) (N.25, 2, sf.2240 vd.) zira İbni Fadlan ayrıca şunları da ilave

---

3 Çok sayıda önemli kaynağa dayanmak suretiyle, bütün bunları R.17, sf.407-415'te tespit etmiş bulunuyorum (Bkz. Kaynakçada P bölümünde 5, 10, 11, 12, 26, 28, 29, 49, 50, 56, 62, 71, 74, 75, 77, 78 numaralar; ayrıca bkz. Q.89).

etmektedir: "bazıları yılanlara, diğerleri balıklara ve daha başkaları turna kuşlarına tapmaktadırlar" (H.44, sf.36).

Hayvan türleri bakımından fakir bir bölgede olmasına rağmen, ilk önceleri altı Oğuz aşireti ve sonraki yirmi iki veya yirmi dört klan, amblem olarak bir yırtıcı hayvanı benimsemiş olduklarını dikkate almak gerekir. Burada da totezmizmin söz konusu olduğu olgusu, kendi kuşları ile, hayvanlar üzerine vurulmuş veya taş üzerine kabartma halinde veya belirlenecek her türlü cisim üzerinde resmedilmiş olan kendi *tamgaları* arasındaki ilişki ile de doğrulanmaktadır. Bunun ilk öncelleri, kocaman göçebe sürüsü içinde herkesin kendi malını bulmasına imkân verecek şekilde, sığır ve davarın derisi üzerinde sıcak demirle yapılan bir işaret olduğuna kuşku yoktur, zira *tamga* kelimesi, *tag-* "yakmak" fiilinden türemiş bir göçüşmedir; ancak bunun kullanımı hızla geniş bir şekilde yayılmış ve kayalar üzerinde proto-Türklere ait *tamgalardan* bol bol görülmektedir (0.102'de muhtelif *tamga* şekillerine ait planlara bkz.). Bunları kişisel bir işaret şeklinde addedilmekle beraber, ailevî veya kişisel olmaktan ziyade klana ait bir işaret olması daha büyük ihtimal dahilindedir. *Tamga*, eskiden, daha yakın zamanlarda ve halen dahi soyut olan ve hiçbir şekilde zoomorf (hayvan şekilli) olmayan, hiçbir dönemde ve şimdi de herhangi bir totemi temsil etmeyen fakat sonuçta hayvana sıkıca bağlı hale gelen kutsal bir cisimdir (F.51, sf.188-189; 0.102; 0.25; Q.110; Q.156; E.10, sf.337; K.34'e bak.). Oğuzlarda da söz konusu olanın bu olduğu anlaşılmaktadır.

İnsanlarla hayvanlar arasında bu ayrıcalıklı ilişkiler dışında, bazen imparatorlukların bünyesi içinde, hanlıklar zamanından kalma izlerden biri olarak karşımıza çıkan ve totemizmle ilgisi bulunmayan, farklı ilişkiler de mevcuttur. Bu ilişkiler, insan bir hayvan giysisi giydiği vakit ortaya çıkmaktadır. Şamanların hayvan postuna büründüğünü daha önce görmüştük; aslında bu, konu ile ilgili tek örnek değildir. Eski çağlarda, kaya resimlerinde boynuzu ve kuyruğu ile eksiksiz olarak hayvan postu giymiş bir kişi(K.42, sf.179), üzerine kuyruğu aşağı sarkan post giymiş bir atlı (K.42, sf.179), kürk giymekte olan veya kürkü üzerinden çıkaran kişi (K.4, sf.3029), ve herhalde arka ayakları üzerinde kalkmış olarak duran ve elinde bir sopa tutan insan-hayvanlar görülmektedir (K.4, sf.22). Soğuk ülkelerde kürklü giysilerden söz etmenin büyük bir anlamı yoktur, ancak bunların giyilmiş olması, kaçınılmaz olarak bazı ilişkileri ortaya koymaktadır. Steplerde belirtilen, hayvan şekline girmiş insanlarla ilgili bütün olaylar bu ilişkiden kaynaklanmış olabilir (N.40, sf.61). Maskenin ve de hayvan kılığına girmenin faydasını açıklayan örnekleri kolaylıkla bulabiliyoruz (R.41). *Kitab-ı Dede Korkut*'ta bunlara rastlanmaktadır. Burada Kara Güne, "örtünmek için, siyah boğanın derisi olan kişi" şeklinde tarif edilmektedir (C.13, sf.174; C.27, sf.157). Basat, belki de tek gözlü ejderle olan mücadelesinde Ulis'i taklit etmek için, başı ve kuyruğu bulunan bir koyunun postunu üzerine geçirmektedir (aynı yer, sf.212; ayrıca bkz. M.49). *Leao-çe*'de bir şef, başına bir domuz kellesi geçirmekte ve yaban domuzu postu giymektedir (I.34, sf.11-12). Esasında kesinlikle Doğu dünyasına ait (R.36) ve Moğollarla, müslüman ülkelere kadar yayılacak olan, başa tüy takılması adeti, bazen tüye bir nazarlık niteliği de vermektedir. Nitekim Reşideddin, Olcaytu'nun kendisini yıldırımdan korumak için, bir kartal tüyü taşıdığını söylemektedir (H.40, sf.436); ancak bu olgu, çoğu kez, bir cins koruyucu kuşla olan yakın ilişkiyi belirtir. *Leao-çe*, saçlar arasına ördek veya kaz tüylerinin sokuşturulmuş olduğunu anlatmakta (I.34, sf.80); Ricold Moğollarda

alaca baykuş tüylerinden (G.2, sf.291; G.25, sf.45); Hayton puhu kuşunun tüylerinden (G.16, 2, sf.150); Babur Şah ise, turna kuşu ve balıkçıl kuşlarının tüylerinden söz etmektedir (C.4, 1, sf.176, 259; 2, sf.5, 314). Batılı seyyahlar, Moğol kadınlarının, bazen bir çubukla bazen de Rubruck'un belirttiği şekilde bir tavus kuşu tüyü ile süslenmiş sepet şeklindeki bir saç modeli olan, *baktak*'ını tarif etmektedir (G.35, sf.33). Sibirya'daki kaya resimleri, bu adetin çok eski çağlarda da varolduğunu kanıtlamaktadır (K.40, sf.180; K.4, P.80, 81, 297, 300).

Hayvan giysileri ve tüyler, insanı hayvanların hayatına karıştırmakta ve ona bazen Oğuz Han'da görmüş olduğumuz gibi, hayvanlara ait belirtiler ve uzuvlar vermektedir. Bu olgu, steplerde rastlanılan ve yüzlerinde, gerçekten maske olan çok sayıdaki heykelin varlığını açıklamaya yetmektedir (K.9). Griaznov, bunları, genç kızlarla hayvanların bir arada yaşamaları ile ilgili temaları gösterir nitelikte bulmuştu: "Bu heykellerde, erkeklik teması olarak hayvanın başı ile kadınlık işareti olarak genç kız bir arada konmuş... İlk öncelleri, genç kız gövde olarak uzun saçlarla temsil edilmiş, daha uzun saçlarla temsil edilmiş, daha sonraları heykel hayvanı andıran bir görünüm almış ve son olarak da bir hayvan başı ile bezenmiştir" (K.20, sf.148). Burada, hayvana bağlı olarak ondan bir iz taşıyan insanın hatırlatılmasının amaçlandığı özel bir durum söz konusu olduğunu sanıyorum.

Esasen, insanlarla hayvanlar arasında hergün süregelen ilişkiler bunun daha ötesine uzanmaktadır, zira insanlar esas itibariyle hayvan yetiştiricisi ve avcıdırlar. Herşey evcil hayvanlardan elde edilmektedir. Onlara kendi etlerini, sütlerini, derilerini vermektedirler. Ancak, bunu isteyerek, kendi yüce hükümarlarının ve tanrılarının onayı ile ve insanlarla aralarında aktedilmiş, kurallara bağlılık ve saygı gerektiren bir mukavele sonucunda yapmaktadırlar. İşte bu nedenle, sürünün bir kısım bireyleri kutsal ve davarın önderleri olarak kabul edildikleri için "adanmışlardır", ayrıca adanma işleminin Zelenine'nin iddia ettiği gibi hastalığın onlara geçirilmesi ile ilgisi yoktur (Q.152, sf.194,195), Bunun yanında Altaylıların ayrıca *ongon* diye adlandırılan ve bazı yükümlülükleri olan hayvan şekilli (zoomorf) tıbbi idolları da mevcuttur.

Sahip-hâkimleri incelerken, *İduk*'un, ilahlara adanmış bir hayvan veya, *id*-kökünün ifade ettiği üzere, serbest bırakılan bir hayvan olabileceğini gördük. Kaşgarî bu konuda daha kesin bir ifade kullanmakta ve *İduk*'u, "kendisinden feragat edilen herhangi bir hayvan" olarak tarif etmektedir. Kendisine ne yük bindirilebilir, ne sütü sağılabilir ve ne de yünü kırkılabilir. Sahibinin yaptığı bir adağa bağlı olarak ondan feragat edilmektedir" der. Kaşgarî (B.10, 1, sf.65). Bunun ortaya çıkışı muhakkak ki eskidir, hatta Germen ve İskit kökenli olabilir, ancak Altaylarla ilgili en eski kanıtı *Irk Bitig*'de bulunsa gerek: "beyaz renkli bir inek, beyaz renkli bir danayı dünyaya getirdi. Bu hayvan *İduk* görevi yapacaktır" (XLI sayılı paragraf). Ortaçağ kaynakları Kaşgarî'nin verdiği bilgilerin aynılarını veya bunları tamamlayıcı bilgiler vermektedir. Bunlar, biraz muğlak metinlerde ayrı ayrı teşhis edilebilir. Plan Carpin, "Moğolların, ölümlerine kadar kimsenin binemediği bazı atlar adadıklarını ve daha başka hayvanları da keza adadıklarını bilmektedir" (G.29, sf.37). Rubruck, 9 Mayıs gününde "sürülerindeki tüm beyaz atları toplarlar ve onları adarlardı" demektedir (G.35, sf.241-242). Marco Polo, "sayıları onbinden fazla" "Kar gibi beyaz" atlardan ve kısraklardan oluşan bir

haradan söz etmektedir. "Ayrıca der, kar beyazı renginde çok sayıda inek te mevcuttur. Bu beyaz kısrakların sütünü, büyük han ve onun soyundan gelenler dışında, kimse içmeye cesaret edemezdi. Onlara o denli saygınlık gösterirlerdi ki... herkes yolunu onlara verirdi ve onlara hoş görünmek için ellerinden gelen herşeyi yaparlardı" (G.30, sf.95-96). Wassaf, hepsi de parlak kar beyazı renginde olan ve sürüyü geliştirip büyüttüğü sanıldığı için, hiç dokunulmadan muhafaza edilen tüm bu hayvanların, *ongon* "yani mutluluk getiren" şeklinde adlandırıldıklarını söylüyor. "Etleri hiçbir zaman yenmez ve adak edilen atlara, ancak hükümdar binebilmektedir" (0.70, 2, sf.528). Reşideddin, Cengiz Han'ın *ongon* adı altında, tıpkı bir atın veya diğer bir hayvanın *ongon* kılındığı gibi, Barin klanından bir erkeği serbest ilan ettiğini, yani kimsenin onun üzerinde bir hakkı bulunmadığını ve onu serbest ve *tarkan* ilan ettiğini söylerken, ilginç bir olayı açıklamaktadır (Q.152, sf.205'e bkz.).

Bu metinler ve diğerleri, hayvanların beyazlı... ve özerkliğini vurgulamaktadır. Sadece kraliyet ailesinin onlara binme hakkına sahip olduğunu ileri sürdüklerinde samimi olup olmadıklarını söylemek mümkün değildir. Ancak onlar için *ongon* kelimesini kullanmak suretiyle kendilerini haklı çıkarmaktalar, zira herşeyden evvel onları evcil hayvanların bedenlerine giren putlar haline getiriyorlardı ve de ayrıca, *ongon* sadece bir put değil fakat aynı zamanda, Ramstedt ve Mostaert'in de haklı olarak belirttikleri gibi, "kutsal", "ilahi" veya da "adanmış" anlamı olan, biraz muğlak birşeydir de (E.24, sf.287; E.18, sf.716. Ayrıca, Q.56; Q.77, Q.128'e bak.). "İyiliksever" anlamı taşıyan *ongay* şeklindeki Türkçe karşılığı, bunu tarif etmekte azımsanmıyacak bir şekilde katkıda bulunmaktadır. *Ongon*'un herkes için kutsal ve mutlu bir işaret olduğunu söylerken Reşideddin bu iyilikseverlik anlamının iyice bilincindeydi (H.27, sf.45). Atların adanmasına gelince, bu husus sorun yaratmaktadır; zira genellikle atlar onları bir anlamda evlat edinmiş olan insan toplumunun bir kısmını teşkil ederler (N.41, sf. 17-20). Cengiz Han'ın Barin'i bunun çözümünü verebilir. En azından, atın kaderinin insanınkine bağlı olduğu kesindir ve kuşkusuz, bunun karşıtı da kısmen doğrudur. *Yasak*'ın şurasında burasında, bir atın öldürülmesinin veya çalınmasının ölüm cezasıyla cezalandırıldığı yazılıdır (I.5, sf.5).

İduk konusunda daha fazla bilgi edinmek için XVII. asrı beklemek lazım gelmiştir. Pallas, adanacak hayvanın her zaman şaman tarafından seçildiğini, törenin ilkbaharda cereyan ettiğini, hayvanın yüceltildiğini, sütle yıkandığını ve de yelesine ve kuyruğuna kırmızı ve beyaz renkte bir bez parçası bağladıktan sonra sürüsüne geri dönmesine müsaade edildiğini anlatmaktadır. Bundan sonra artık o hayvana binilmez, ancak yaşlandığında belki öldürülebilir ve onun yerine "kutsanan" diğer bir hayvan geçirilir (J.20, 3, sf.433, 579). Gmelin de aynı bilgileri vermekte ve hayvanın beyaz olmadığı hususuna özellikle işaret etmektedir (J.12, 3, sf.32). Buna karşın Georgi, Tunguzlarda geçici olarak yapılan adamalardan söz etmekte (J.9, 1, sf.284) ve de adanan atın, diğer atları korumak için ona geceleyin binen çobanların tanrısına adandığı şeklindeki önemli bir ayrıntıyı belirtmektedir (aynı yer, 1, sf.321). Pallas ve Gmelin'in bahsettiği gri ve siyah renkteki hayvanların, cehennem tanrılarına veya halk ilahlarına adandığı muhakkaktır ancak bunların her ikisinin de göreli olarak yakın zamanlarda meydana çıktığını zannediyorum.

Savaş halinde bulunan, yani avlanan hayvan klanlarına daha da büyük bir dikkatle bakılmaktaydı. Belki de, günümüzde yapıldığı gibi eski zamanlarda yapılan av törenlerinden söz etmek hatalıdır (Q.98; Q.75; Q.117, M.70), zira bu av törenlerinden ancak ikisi tam olarak bilinmektedir. insanla av arasında mevcut olan ilişkilerin özgün bir şekilde gözlemlenmesi herhalde daha doğru olacaktır.

Cuveynî'nin av ile savaş arasında kurduğu paralellik, eski Türk metinlerinde görülebilir. Büyük Orhon yazıtlarındaki savaş öyküleriyle küçük Yenisey yazıtlarındaki av öykülerini kıyaslamak; Tonyukuk'un askerleri tarafından, bir av hayvanına yakın olarak seçilen (Satır 23) köpek, çıta, çakırdoğan, "kartal", "vaşak", "aslan", "kaplan" (!) şeklindeki yol göstericinin durumunu tespit etmek; aynı açıdan, savaşçının taktiğini ve avcının kurnazlığını incelemek mümkün olabilir. Bununla beraber, düşman olarak insan ile hayvan arasında bir fark vardır; bir insanın hiçbir zaman, ölümü kabul ettiği bize söylenmez; halbuki hayvanın, en azından kaderine razı olması lazımdır. Evcil hayvanlarda olduğu gibi, kurbanın, kaderine razı olmasında kendi katkısı söz konusudur. Acaba hayvan etki altında tutulabilir mi veya zorlanabilir mi? Kuşkusuz, bir ölçüde bunlar yapılabilir. Atlılar tarafından takip edilen, vücuduna saplanan oklarla yere düşen veya gömüt taşları üzerine kazınmış olan çok sayıdaki hayvan temsilleri, bağlayıcı bir büyü ile ilişkili olabilir (örnek K.4, resim 66, 67 vd.; K.40, sf.193 vd.). Ayrıca, bunların sadece anlatım şeklinde var olmalarının ihtimali daha kuvvetlidir; belki de bunlar bazı eski metinlerde açıklandığı gibi özellikle sihirli ve buna rağmen çok parlak olmayan, bir av partisini hatırlatmak için konmuş olabilirler. Begre yazıtında yazarın, kaya üzerine "Yedi kurt öldürdüm. Panter ve Sibirya parsını öldürmedim" şeklinde yazıları yerleştirirken, bir şeyler ifade etmeyi amaçladığı kuşku götürmez[4].

Avlanma konusunu incelerken, Mauss'un "küçük av" veya kişisel av dediği ile "büyük av" veya kollektif av arasında bir ayırım yapmak gerekir (P.56, sf.4).

Her ikisinin de bütün yıl boyunca yapılması serbest değildir. Metinler sık sık kış avlarından söz ederler, dolayısıyla yaz mevsiminde av yapılabilmesinden hiç bahsedilmez. Yaz mevsiminde sürek avının yasaklandığına bazen özellikle işaret edilmektedir. Marco Polo, hayvanların "büyüyüp çoğalabilmeleri" için Mart ile Ekim sonu arasında avlanmanın yasak olduğunu bildirmektedir (G.30, sf.133). Aynı şekilde biyolojik dengenin muhafazasına saygılı olmak bakımından küçük ve yavru kuşların yakalanması ve öldürülmesi yasaklanmıştır (G.29, sf.39).

---

[4] Genel olarak, *köknek* (A.17,sf.33) ve de *yükmek* (Q.50,sf.547) şeklinde okunmuş bulunan bir kelimeyi "Sibirya panteri" olarak tercüme ettim. Aynı anlamı, Malov tarafından alageyikle (Rusça lanci) (A.17) birlikte verilmektedir; başka yerlerde bunun anlaşılmadığı görülmektedir. isminde *kök* yani "mavi" kökü bulunan bu hayvan muhakkak ki önemlidir. Eski çağlarda o bölgede yaygın bir hayvan olmasına rağmen, Sibirya panterinden hiç söz edilmemiş olması ilginçtir.

Hayvanları avcıların bulunduğu yere doğru süren kişilerle birlikte, avın daire şeklinde yapılması tekniği, geniş çapta kullanılmaktadır. Burada diğer hususlar meyanında Cuveynî'nin belirttiği kesin kurallar söz konusudur: avın kaçmasına müsaade edildiği takdirde ağır bir şekilde ve bazen de ölümle cezalandırılır; ayrıca Reşideddin şunu da eklemektedir: "(Av çemberi içinde) birkaç yaralı ve arkadan gelen yorgun hayvanlar dışında, herhangi bir av hayvanı kalmadığı zaman, beyaz sakallı yaşlı erkekler büyük bir saygı ile Hanın yanına yaklaşırlar ve mutluluğu için dualar ederekten, kalan hayvanlar için şefaat dilerler ve onların ot ve su yönünden zengin yerlere kaçmalarına müsaade edilmesi için ricada bulunurlar" (H.7, 1, sf.28). Dua konusu olan mutluluğun *kut* olduğunda şüphe yok; bu olgu, avcının hayatının bir birey olarak değil de bir tür olarak kabul edilen av hayvanının hayatına bağlı olduğunu açıkça göstermektedir. Burada önemli olan nokta, işi sonuna kadar götürmemek ve avı tamamen tüketmemektir. Genel olarak, Mirkhond (0.57, sf.212,213) veya *Altan Tobçi* (D.1, sf.139) gibi kaynaklar bunu aktarmaktadırlar; Cuveynî bu konu ile ilgili olarak aşağıdaki hikayeyi nakletmektedir: "Bir arkadaşım, Han'ın (Öğedey) saltanatı sırasında bir kış mevsiminde nasıl avlandıklarını anlatırken, Han'ın olayı görmek için bir tepenin üzerine oturduğunu söyledi. Bunun üzerine, her türden hayvan yüzlerini tahta doğru çevirdiler ve tepenin dibinden adalet yakaran kimseler gibi, ağlaşma ve yakarış sesleri yükseldi. Han onların serbest bırakılmasını ve onlara herhangi bir kötülük yapılmamasını emretti" (H.7, sf.29).

Bir avı yakalamanın en ilginç şekli, onu elle yakalamaktır. Levchine'de bunu Kazaklarla ilgili olarak açık şekilde görmekteyiz (J.16, sf.418) ve zaten daha önce *İrk Bitig* şunları söylemekteydi: "İmparatorluk ordusu ava çıkmıştı. Dairenin içine bir yaban keçisi girdi. Han onu bizzat kendi eli ile aldı. Ordu çok memnun oldu" (LXIII sayılı paragraf). Cuveynî'nin de bunu bilmesi gerekir zira, Han'ın daire içinde ilk olarak ata bindiğini, istediği kadar avlandığını, daha sonra bir tepeye yerleştiğini anlatmaktadır (H.7, 1, sf.28). Bu şehadetlerde iki önemli olay gözlemlenmektedir: Kan akıtma konusunda hissedilen korku ile bu konuda hükümdarın sorumluluğunun ortaya konması. Kan akıtılmaması zordur ve oklarla toplu öldürme olaylarının sayısı fazladır. Ancak, tuzaklar kurmak suretiyle, sopa ile vurarak ve de taşa tutmak suretiyle kan akıtmamaya çalışılmaktadır. Kaşgarî, köpekler tarafından yakalanan tilkilerin ve yaban domuzlarının taşa tutulduğu av sahnesini anlatan bir şiiri aktarmaktadır (B.10, 2, sf.343); Uyug Turan'a ait mezar taşının üzerinde, üç geyikgil türü boynuzlu hayvan arasında bir lobut resmedilmiş bulunmaktadır (K.4, sf.331); Bir kaya parçası üzerinde de, bir erkeğin, bir yaban domuzuna sopa ile vurması sırasındaki görüntüsü kabartma halinde oyulmuştur (aynı yer, sf.218). Kitanlar tavşanları bronzdan veya tahtadan yapılmış lobutlarla (I.34, sf.80); Kazaklar ve Kırgızlar ise kamçı darbeleri ile öldürürlerdi (M.65, sf.7). "Oklarla çok az miktarda, ve tüfekle bundan da daha az av hayvanı öldürürler" der Levchine (J.16, sf.418). *Kitab-ı Dede Korkut*, öldürücü darbeyi ifade etmek için *tapalamak* "kafası üzerinde düşürmek", "üzerinde yürümek" fiilini kullanmakta ve yakalanan avın tendonlarını kesmenin mümkün olduğunu göstermektedir. Tabiatiyle, söz konusu olan hayvanın ruhuna dokunmamaktır.

Büyük bir sürek avı, görülmemiş ve tehlikeli güçleri ortaya koyan büyük bir hayvan kıyımına yol açar. Şefin bunun sorumluluğunu ve tehlikelerini üstlenmesinin gerekliliği büyüklüğünün ve yararlılığının şanındandır. İşte bu ne-

denle Kitanlarda (I.34, sf.94-94) ve diğer bazı kabilelerde görüldüğü gibi, şef en azından ilk hayvanı bizzat kendi eli ile yakalar, ilk kanı akıtır, ilk balığı avlar. Dolayısıyla hiç kimse onun onayını almadan ve ondan avlanma yetkisini elde etmeden avlanamaz. "Hiçbir baron, şövalye veya asilzade, doğan yetiştiricileri arasına alınmadan veya belirgin bir ayrıcalığı olmadan avlanmaya cesaret edemez" der Marco Polo (G.30, sf.133). Bu ayrıcalık, birçok Türkçe metnin ve plastik sanat eserlerinin anlamlarını açıklığa kavuşturmaktadır. Oğuz Han yaşlanıp avı bıraktığı zaman, oğullarına avda kendi yerine geçmelerini emreder ve onlar da kendisine ganimetlerini verirler. O zaman hükümdar bir şölen düzenler, yetkisini genç avcılara devreder ve sonunda der ki "Mavi göğe karşı gereğini yaptım" (satır 375). *Kitab-ı Dede Korkut*'un uzun bir öyküsü, daha karmaşık fakat daha kesindir. Genç bir prens, düşmanları tarafından kral olan babası nezdinde, ondan habersiz av hayvanını öldürmekle suçlanır. Sinirlenen baba oğlunu cezalandırmak ister. Suçunun kanıtını elde etmek ve bilinçli davranabilmek için sanığı çağırır ve derhal büyük bir sürek avı düzenlemeye mecbur eder. Ancak av başlar başlamaz, genç adam avladığı bütün hayvanları babasına getirir. Bu, kendi suçsuzluğunu kanıtlamaya yeterlidir. Öldürmek için görevlendirilen genç bu kez kendi adına değil, ona bu yetkiyi verenin adına öldürür. "Büyük av hayvanını öldürmek için avlanmakta idi, avını babasının önüne koydu ve onu tendonlarını kırmak suretiyle öldürmüştü" (C.13, sf.85; C.27, sf.106). Konya Müzesindeki ünlü bir (XIII. Yüzyıl) Selçuklu duvar kabartmasının, *Oğuzname*'yi veya *Kitab-ı Dede Korkut*'u (R.26) resimleyebilecek kadar anlamlı şekilde bir "av için yetki verme törenini" gösterdiği belirlenmiştir.

Ölürme olayı, sorumlu bir insanın eylemidir. Ancak, öldürme şekilleri arasında farklar olduğu gibi, muhtelif sorumluluk düzeyleri mevcuttur ve herhalde hayvan öldürmenin de bir çıraklık dönemi vardır. Hiung-nu'larla ilgili olarak Çin belgelerinde ve başka kaynaklarda da belirtildiği gibi, az tehlikeli ve toplum için önemli olmayan ufak hayvanların avlanması, ergenlik çağına erişmemiş kimselere müsaade edilebilirdi: "Çocuklar (çok küçük iken) gelincikleri ve fareleri öldürürlerdi; (daha ?) büyüdüklerinde, tilki ve tavşanları avlarlardı" (I.17, sf.3). Dolayısıyla, asıl av hayvanının avlanması izni herhalde kazanılmış bir hakka bağlı olsa gerekti. Ancak ne olursa olsun şurası açıktır ki öldürme, ergenlik, isim alınması ve evlenme ve daha doğrusunu söyleyelim, açıkça kadınlarla temas etme hakkının birbiriyle bağlantılı olması gerekmektedir. Genç prensler için ergenlik çağı halk kitlesine oranla daha erken başlar, belki de tabiat kanunlarının gerektirdiğinden de daha erken başlar; onbir yaşından, dokuz yaşından ve hatta sekiz yaşından söz edilmektedir. Bu yaşlarda genç prensin hayvan öldürebileceği, erkeklik adı olarak *er at*'ı alacağı, evlenebileceği veya cinsel ilişkiyi gerçekleştirebileceği düşünülür. Dolayısıyla bu durumda, en azından Moğollarda kutlama merasimi yapılır. Nitekim Cengiz Han'ın torunları Kubilay ve Hülagu ilk kez, biri bir yaban tavşanı diğeri de bir yaban keçisi öldürdüklerinde onların onuruna Cengiz Han'ın başkanlığında *yağlamışı* (Türkçe'de *yağla* "yağlamak" fiilinden gelmiştir; dolayısile kelimenin Türkçe kökenli olduğu ve de Moğolca'ya Türkçe'den geçmiş olduğu anlaşılmaktadır) diye adlandırılan ve günümüzde de iyi bilinen bir tören (Q.131) düzenlenmişti. Reşideddin töreni şu şekilde anlatır: "Bir çocuk ilk avını gerçekleştirdiği vakit, hayvanın etini ve yağını kendi parmaklarına sürmesi bir Moğol geleneği idi". Aynı yazar, Gazan ile ilgili olarak başka bir örnek vermekte ve Damgan'da verilen bir sonraki şenliğin üç gün sürdüğünü anlatmaktadır (bunlar konusunda bkz. Q.19).

Avcı, hayvan öldürmenin sorumluluğunu ve tehlikelerini paylaşmak için öldürülen hayvanın bir kısmını üçüncü bir kişiye verir. Bu gelenek ilk defa olarak *Gizli Tarih*'te aşağıdaki şekilde belirtilmektedir: "Dobun Mergen bir gün ava çıkmak için gitti... Yolda üç yıllık bir geyiği öldüren, Oriangkai'li bir adamın geyiğin kemiklerini ve barsaklarını kızartırken gördü. Dobun Mergen kendisine şunları söyledi: Arkadaş kızartmandan biraz bana (ver). Peki vereceğim der (adam). Kendisi için göğsün derisini ve akciğerlerini aldıktan sonra, üç yıllık geyiğin bütün etini öbürüne verdi" (paragraf 12,13). Moğol'ca metnin anlatmış olduğu hikaye muhakkak ki tek başına görülmüş bir olay değildir ve burada anlatılmasının tek amacı, avcının az rastlanır bir eli açıklık gösterdiğini belirtmektir. Pelliot, söz konusu geleneğin kısa zamanda unutulduğunu düşünmekte (U.120, sf.102) ise de bu konuda yanılmaktadır. Radlov, aynı geleneği Altaylılarda (E.23, 1, sf.1722) ve Kırgızlarda (aynı yer 4, sf.234) tesbit etmiş, Maenschen-Helfen ve Bounak, bu geleneği Tuva'da (M.44, sf.53-54; M.17, sf.8) bulmuşlar diğerleri de bu şekildeki gözlemlerini aktarmışlardır. *Shirolga/shiralga* şeklindeki Moğolca adıyla anılan bu olgu, Türk dünyasında *uca, sauga* terimleri altında ve de *pay dilemek, pay vermek* "bir parça vermek" gibi çok açık deyimlerle ifade edilmiş şekliyle oldukça yaygındır. Aslında bu gelenek hakkında ileri sürülen varsayımlar tatmin edici değildir. Halbuki bunun amacı basittir; yalnızca kurbanla ilişkili olduğu sanılmıştır (Q.47); Yine bu gelenek için "klan komünizmi" şeklinde bir varsayım da ileri sürülmüştür (Zamcarano, Q.120, sf.113'te anılmıştır); Pelliot ise bu gelenekte manevi bir kuramın ima edildiğini sanmış ve bunun av tanrısını memnun etmek için yapıldığını düşünmüştür (aynı yer). Bu tanrıların eski olduğuna dair elde hiçbir kanıt mevcut değildir. Bunların hayvanların kollektif ruhu ile ilgili çağdaş bir saptırma veya av hayvanının veya av topraklarının hakim-sahiplerinin bir fiili olduğu sanılmaktadır.

Birinci av ile birinci cinayet, her yeni av partisi için olduğu gibi, her türlü yeni hayat için en tehlikeli olanlardır. Bu yüzden bazen evrensel önlemler almaya çalışılır ve avın yeni ayla denk düşmesi sağlanır; bazen de ecdatlara başvurulur ve ilk ürünler onlara terkedilir, "zira canlılarla ölüler karşılıklı olarak birbirlerine ikramda bulunurlar" (I.34, sf.97), çünkü intikamlardan korunmuş olan sorumluların bulunması memnuniyet vericidir. İlk hayvanın avlanması ardından bir şölen verilir ve bu şölen sırasında herkes birbirine uzun ömür diler; ima edilmek istenen husus gayet açıktır (aynı yer, sf.95).

Bununla beraber, kötü etkilerin bertaraf edilmesi, ilk ecdat avının tekrarı, av hayvanının ölümü kabul etmeğe mecbur edilmesi, o hayvan üzerinde hakkı olanların tatmin edilmesi ve de görünmezin katkısının sağlanması yeterli değildir. Bizzat hayvan olmak ve de öldürülecek hayvanla özdeşleşmek lazımdır. Kitanlarda Han geyik avladığı zaman, geyiklerin seslerini taklit etmek için boynuz borulara üflemeyi emrederdi (aynı yer, sf.79; 103). Anlatıldığına göre Juçen'ler bu tekniği uygulamakta usta geçinirler ve Kitanlara becerikli avcılar temin ederlerdi (aynı yer, sf.98). Ayrıca, geyik şekline de bürünülürdü (aynı yer, sf.103). Hatta, "alageyik şeklindeki insanlar", "yaban domuzu şelindeki insanlar" vs mevcuttu (aynı yer, sf.99). Herhalde yüzlerinde maskeleriyle hayvanlar arasında dolaşan; tarih öncesi ile ilk çağlarda kayalar üzerine çizilmiş veya oyulmuş şekiller, bunların benzerleridir (K.4, sf.135).

Kitanlarda tesbit edilen ve Stein tarafından iyice incelenmiş olan kesin örnekler üzerinde ısrarla durdum. Onlar için söz konusu olan, der Stein, "geyiklerin toplumuna girmek ve onların bir parçası olmaktır". Bu konu ile ilgili başka örnekler de belirtilebilir. Ancak etnologlar, bugün için önemli olan hususun av hayvanının kendi ölümünden, kendisinden başkasının sorumlu olduğuna inandırılması gerektiği hususunda ısrar etmektedirler. Ujfalvy Başkırtların, belki de avlarını aldatmak için, "bir kurt derisine büründüklerini ve avlarına yerde sürünerek yaklaştıklarını aktarmaktadır (M.65, sf.7).

Avcının avdan önce kişilik değiştirmesi gibi, av hayvanı da av alanına girmeden önce kişilik değiştirir; eskiden saptanmamış olan bu husus, günümüzde Sibirya'da çeşitli törenler için hayvanın insan kılığına sokulması ile yaygın şekilde görülmektedir; bu törenler, özellikle ayılar için yapıldığı zaman, "ayı bayramı" olarak bilinmektedir.

Yasaklar

Daha önce belirtmiş olduğumuz gibi hayvan türlerinin yitirilmesi kaygısı yani doğaya saygı, çevreyi koruma, ihtiyaçtan fazlasını tüketmeme veya şaman dilinde hâkim-sahipleri incitmeme endişesi, oldukça iyi bilinen birçok töre ve geleneğin kaynağını oluşturur. En iyi şekilde Moğol çağında tespit ettiğimiz bu gelenekler, herhalde o çağdan çok önce teşekkül etmişlerdir; fakat bunlar ancak Cengiz Han döneminde *Yasak* ismi altında kanunlaştırılmışlardır.

Diğer birçok olguda olduğu gibi, Altaylılar ve İranlılarda ortak şekilde bulunduğu üzere, saflığın simgesi olan suyun kirletilmesi yasaklanmıştır (N.26, sf.16). Evreni incelerken, bu konu ile ilgili olarak, İbni Fadlan, Cuveynî, Kondemir'in ve diğer bazı kişilerin neler aktardıklarını görmüştük, dolayısıyla bu konuya avdet etme gereğini duymuyorum. Bunun gibi eski adetlerini ısrarla muhafaza eden ve bu yüzden kendileri ile sünniler arasında devamlı ihtilafları olan Anadolu Tahtacıları, ayrıca, ateşle ilgili tabuları da muhafaza etmişlerdir. Bu husus, aynı zamanda, bir bıçağın ateşe sokulmasını *Yasak* çerçevesinde engelleyen Cengiz Han'ın öğretilerine de uymaktadır (Q.148, sf.356). Tahtacılar şunları anlatırlar: "Çocuklar bazen ellerinde bir bıçakla ateşe yaklaşırlar; kendilerine denir ki: sakın ateşi kesmeyiniz" (R.24, sf.179 vd.). Plan Carpin'in de isabetle aktarmış olduğu gibi, bu tür yasaklar çokça bulunurdu. Ona göre, bir bıçağı ateşe sokmak, kazan içinden bıçakla et almak, çadırda ufak su dökmek, ağacı ateşe yakın yerde devirmek, atların kamçılandığı kamçı üzerine dayanmak, bir kırbaçla oklara dokunmak, ata gemle vurmak, balta ile ateş yanında oynamak ve de "buna benzer diğer birçok şeyi yapmak" günah işlemektir (G.29, sf.39). Hatanın, sadece bir tabunun çiğnenmesi olduğuna mı hükmetmek gerek? Türklerde ve Moğollarda herhangi bir günah kavramının bulunmadığını düşünmek doğru olur mu? Bunu düşünmek herhalde abartılı olur. *Yasak* şeklindeki *günah* kelimesinin (*Yasak* kelimesi Moğolca emir anlamında kullanılmaya başlandığında, Türkçe'de günah şeklinde ifade edilen) en eski anlamının ilk başta ziyan etmeyi ifade ettiği anlaşılmaktadır (B.10, 3, sf.16). *Suç* "günah" kelimesine gelince, Ortaçağdan günümüze kadar kullanılmaktadır (E.31, sf.47; E.1, 2, sf.225; E.23, 4, sf.778-779). Ölüm şeklindeki ilahi cezayı gerektiren, göğe karşı işlenen başlıca hataların neler olduğunu yukarıda görmüştük. Kurulu düzenin yokedilmesini amaçlayan

diğer hatalar da aynı derecede vahim olarak kabul edilir ve aynı şiddetle cezalandırılırdı: Hiung-nu'ların çağından beri, insan öldürme (I. 21, sf.9; H.44, sf.64-65; G.35, sf.79), ırza geçme, şiddetli saldırılar, hırsızlıklar gibi eylemler toplum içinde yapıldıklarında anılan suçlardan sayılırdı. Kiragos, Moğolların kendi çevreleri dışında "bir ayırım yapmadan yabancı kadınlarla cinsel ilişkide bulunmaları" dolayısıyla, cinsel kanunların sadece kabile içinde bir değeri bulunduğunu isabetle kaydetmiştir (G.13, sf.249). Kanunlarla ilgili ayrıntıları iyice bilmiyoruz. Bir yerde bir genç kızın onuruna gölge düşürenin büyük bir para cezasına çarptırılmasına ve onunla evlenmek zorunda oluşuna hükmedilebilir; halbuki, başka yerde böyle bir şey söz konusu değildir (I.21, sf.9). Evliliğin kolayca feshedilebilmesine karşın zinaya hiç yer yoktur. Örneğin Rubruck'un ve Plan Carpin'in belirttiği gibi, bunun cezası genellikle ölümdür (G.29, sf.79-80; G.35, sf.50). Bir kadının onuru ile oynayan bir Tu-kiu önce hadımlaştırılır ve ardından ikiye parçalanırdı (I.21, sf.28; I.35, 1, sf. 348). Oğuzlar zina yapan iki kişiyi, *birbirine bağlı iki ağaca bağlarlar ve sonra ani bir hareketle* bu iki ağacı birbirinden ayırarak suçluların kol ve bacaklarını çektirerek kopartırlardı (H.44, sf.21). İşkencede ağacın devreye sokulması, bir ölçüde, kesim sırasında ağacı eşini aldatan kişiler üzerine düşüren Anadoludaki Tahtacı geleneğini hatırlatmaktadır (R.24, sf.320). Bazen oğlancılığa, özellikle Oğuzlarda, bir cinayet gözü ile bakılır (H.10, sf.73; H.44, sf.25) ve Cengiz Han yasası *Yasak*'da bu, ölümle cezalandırılırdı. Hırsızlıklar, maddi zararlar, yaralamalar, büyük para cezası veya dayaktan ölüm cezasına varan muhtelif cezalarla cezalandırılmaktadır; başkasının malını çalmak daima cezayı gerektirir ve daha önce de değindiğim gibi, atlar söz konusu olduğunda, bu suç büyük bir önem kazanır (I.21, sf.9; I.5, sf.5; G.35, sf.79 vs.).

Ateşle Arınma

Yabancı konumu dolayısile birşey bilmemesi ve kolaylıkla hata işleyebilmesi nedeniyle, saf olmayana karşı duyulan sürekli korku ve de bulaşma tehlikesi karşısında duyulan çekingenlik, devamlı olarak arınma işlemlerini gerekli kılar. En azından, yası olan kimselerin, mezarlıktan gelenlerin ve de kampa giren yolcuların veya eşyaların arındırılması lazımdır. Aslında tek arındırıcı güç ateştir (H.34, sf.147 de Kırgızların bu konuda söylediklerine bkz.). Dolayısıyla, toplumlara ve çağlara göre saflığından kuşkulanılan herşeyin kor halindeki iki ateş arasından geçip, ocağın etrafında dönmesi ve onun üstünden atlaması gerekir. Batılı Tu-kiu'ler, iyi bilinen bu törenin en eski kanıtını sağlamaktadırlar. Nitekim Bizans temsilcisi Zemarque, elçi olarak gittiğinde, "başına gelebilecek bütün felaketlerden kendisini uzak tutmak niyetiyle, onu ateşin etrafında döndürdüler" (I.6, sf.235). Daha sonraları, Moğol çağına kadar bu gelenek uzun süre yaşamıştır, ancak bu arada Müslümanlarda da ateşin bu arındırıcı tesirlerinin yankıları görülmekte ancak bunlar, uygulamalar konusundaki değerlendirmelerinde yanılmış bulunmaktadırlar (H.34, sf.147; H.31, sf.30). Plan Carpin, Batu'nun sarayına vardığında, kendisine iki ateş arasında geçmesi lazım geldiğini bildirdiler, ancak o hiçbir şekilde bunu yapmak istememiştir. Fakat, kendisine şunu açıkladılar: "Bu ateşlerin arasından büyük bir huzurla geçiniz, zira bunu sadece efendimize karşı herhangi kötü bir emeliniz olmasına veya zehir getirmeniz ihtimaline karşı yapmaktayız: bu durumda, ateş her türlü kötülüğü ortadan kaldırmaktadır" (G.29, sf.109). Plan Carpin anılarında aşağıdaki şekilde bir açıklama yapmak su-

retiyle, konuyu genelleştirmektedir: "Herşeyin ateşle arındırıldığına inanmaktadırlar. Dolayısıyla, elçilerin veya prenslerin veya diğer herhangi bir yabancı kişinin gelmesi halinde, bu kişilerin ve getirdikleri hediyelerin tehlikeli olması, onların büyü yapmaları veya zehir getirmeleri veya herhangi bir kötülük yapmaları ihtimaline karşı, arınmalarını sağlamak için, iki ateş arasından geçmeleri gerekmektedir" (G.29, sf.40). Daha sonraları, "Rusyanın büyük prenslerinden biri olan Mişel'in Batu'ya gidip kendini takdim ettiğinde... Moğolların onu iki ateş arasından geçirdiklerini" görüyoruz (aynı yer sf.37). Buna karşın, bu aynı Batu, Rus prensi Daniel'e istisnaî bir hüsnükabul göstermiştir. "Prenslerimizin dinsel duygularını inciten bu tür batıl inançlı törenlerin hiçbirini uygulamadan derhal çadırına kabul etti" (N.19, 4, sf.44). Aynı şey, herhangi bir hediye getirmediği için herhangi bir sınamaya da tabi tutulmadığını itiraf eden Rubruck için de geçerlidir (G.35, sf.240). Ve Fransız Kralı Philippe le Bel'e Buscarello, kendi sefirlerinin, iki ateş arasından geçmeye mecbur olmayacağını bildirmiştir (O.20, sf.610; N.31, sf.35). Dolayısıyla, bu uygulama herkese yapılmamakta ve belki de insanlardan ziyade eşyalardan korkulduğu anlaşılmaktadır. Rubruck ve Polonya'lı Benoit bunu bu şekilde aktarmaktadırlar. Daha önce belirtildiği gibi Plan Carpin, bu töreni aşağıdaki şekilde tasvir etmektedir: "İki ateş yaktıktan sonra, ateşlerin yakınına iki mızrak dikerler ve mızrakların tepesi bir iple birbirine bağlanmaktadır; bu ip üzerine birkaç parça bez bağlanmaktadır: İşte ipin altından ve iki ateş arasında bağlanan bu bez parçalarının altından insanlar, hayvanlar, arabalar ve eşyalar geçmektedir. Herbir yandan, iki kadın hem su dökmekte hem bazı ağıtlar okumaktadır. Ve de bu yerde arabaların kırılması veya eşyaların yere düşmesi halinde, büyücüler bunları kendileri için almaktadırlar" (G.29, sf.45). Rubruck, bunu aşağıdaki olayla teyit etmektedir: "Bir gün, çok güzel kürklerin bir Hıristiyan kadının çadırına gitmesi gerekiyordu. Kâhinler, bunları iki ateş arasında dolaştırdılar ve bu kürklerden h......arı olduğundan daha fazlasını aldılar" (G.35, sf.243).

Ölümle ilgili herşey, bertaraf edilmesi gereken büyük bir tehlike arzeder. "Ölenin akrabalarının ve onun evinde yaşayan herkesin, kendilerini ateşle arındırması lazımdır" (G.29, sf.40). "Ölen kişilerin yatak takımlarını, iki ateş arasından geçirmek suretiyle temizliyorlar... (ölene) ait olan herşey, ateşle arındırılmasına dek bir kenara konmaktadır"... "Rahip Andre (de Longjumeau) ve arkadaşının da iki ateş arasından geçmelerinin iki nedeni vardır: ellerinde hediyeleri vardı ve bunlar daha önce ölen bir kimseye verilecekti" (G.35, sf.243). Aynı şekilde, yıldırımla çarpılmış herşey de arındırılmaktadır (G.29, sf.43).

Ateşle arındırma törenlerin sonuncusuna ait bilgilerin Argun'un zamanında tespit edildiği kabul edilir. "Argun'un geceyi geçirdiği bina büyük bir fırtına sonucunda alevler içinde yok oldu ve akrabalarının birçoğu bu yangında öldü. Yanındaki yüksek rütbeli subaylar, Moğol geleneklerine ve Cengiz Han'ın *Yaşak*'ına göre, iki ateş arasından geçerekten kendini arındırması gerektiğini ona söylediler. Tören, *bakşi*'lerin yönetiminde yapıldı" (N.3, 5, sf.402). Bu adetler Moğol hegemonyası dönemi için geçerlidir ve sonradan onunla beraber kaybolmamıştır. Çağdaş Anadolu'da bir kalıntı olarak bulunmakta ve burada bazı hastalar iki ateş arasından geçirilmekte ve zayıf bünyeli çocuklar ateşin etrafında dolaştırılmaktadır (R.24, sf.179). Aynı adetler XVIII. Yüzyılda Orta Asya'da ve Sibirya'da güçlü bir şekilde uygulanmakta idi. O zamanlarda Tomak bölgesinde "gönülme merasimine iştirak eden herkes, ateşten korkan ölünün onları takip

edememesi için, özel olarak yakılan bir ateş üzerinden sıra ile atlarlardı" (J.12, 1, sf.333). Moğollarda, kırk-elli yıl evveline kadar aileye giren yeni gelinin, tekrar arınmış hale gelmesi için, iki ateş arasından geçmesi gerekiyordu (G.29, sf.146'da zikredilmektedir).

Daha basit bir şekilde, tütsünün de arındırıcı bir değeri bulunmaktaydı. Aşağı yukarı aynı şekilde uygulanmakta ve anlamlı bir ayrıntı olarak, Türkiye'de Tahtacılarda ve de çağdaş Moğollarda, silahları, evi vs'yi temizlemek için ve ölüleri yüceltmek için tütsü, çoğu kez özü bakımından inandırıcı nitelikte olan, efsanevi kökenli bir ağaç olan ardıç ağacının dalları ile yapılmaktadır (Q.73, sf.451; Q.102, sf.91; Q.68, sf.164; Q.144, sf.401; M.46, sf.292; M.57, sf.303 vd.). Yukarıda adı geçen topluluklarda bu tür arındırmanın önemi o denli büyüktür ki, Heissig bunu "halk dininin en yaygın şekli" olarak telakki etmektedir (Q.144, sf.401).

Kampın olduğu bölgeyi dış dünyaya karşı koruyan bu ateşten engel, kendi bünyesinde ve günlük hayatta söz konusu olmamaktadır; nitekim günlük hayatta bundan ancak istisnai durumlarda söz edilmektedir: aksi takdirde böyle bir uygulama hayatı zorlaştıracaktı. Ancak evin onu koruyan bir tanrısı vardır. Bu tanrı, kapının pervazında ve de ekseriya eşiğinde bulunmaktadır. Bu tanrının varlığı Moğol çağını anlatan çeşitli yabancı gezginler ve en azından P.Mostaert'in okuyuşuna göre (D.19, sf.331). *Gizli Tarih*'te ortaya konmaktadır. O dönemde çağdaş kimseler bundan sık sık söz etmişler ve Plan Carpin de bunu en az dört kere belirtmiştir. "Birisi bir prensin evinin eşiği üzerinde yürürse, ölüme mahkûm edilir.:. Kapının eşiğine ayağımızı koymamamız konusunda bizi uyardılar..." (G.29, sf.107-108, 110, 120). Antik "tanrı" günümüzde Türkiye'deki Türklerde kaybolmuştur, ancak tabusu aşağıdaki şekilde bir islâmi açıklama ile birlikte Bektaşilerde ve de Alevilerde geçerli kalmıştır: "Bilgi evinim (der Allah), Ali de onun kapısıdır" (Q.12, sf.173, 261, N.2, sf.165; 0.26, sf.131).

Ocak ve Ateş Prensi

Yukarıda da dediğim gibi, eşik veya kapı tanrısı tarafından korunan barınak olan mikrokozmos (küçük veya iç dünya) gerçek bir tapınak niteliğinde olup, evin ocağı, gerek maddi gerek manevi merkezini oluşturur. Bu konuda, İran ve örneğin Ahl-e Hakk'ın görüşleri birbirine uymaktadır; nitekim Ahl-e Hak'ta ocak, ailenin mutluluğunu ve devamlılığını simgeler (N.28). Aynı şey Türk-Moğol toplumları için de geçerlidir (P.72, sf.164). *Gizli Tarih*'te şunları okumak mümkündür: "Cengiz Han onları kül gibi, torunlarının torunlarına kadar dağıtmıştır" (148 sayılı paragraf) veya büyük fatihin aşağıdaki ifadesi dikkati çekmektedir: "Bu korkak Takto'a'ya ait çadırın üst deliğinden girerek, yaldızlı ana dayanağı üzerine atılarak onun çadırını yıkacağız, çocuklarının ve oğullarının en sonuncusuna kadar herkesi öldüreceğiz, aile tapınağının temeli üzerine atlayarak onu yok edeceğiz" (104 sayılı paragraf). *Kitab-ı Dede Korkut*'ta "soyunu sopunu imha edin" demek için "ocağını söndürün" denir, burada *ocak* "ufak ateş" *ot*'un kısaltılmış şeklidir (C.13, sf.169). Günümüzde, Türkiye'de çocuğu olmayan bir kimsenin ölümü üzerine şunlar söylenir: "Kimse onun ocağını tüttürmeye devam etmiyecek" (R.24, sf.337).

Aile ve hatta aşiret düzeyinde, tanrıların sıralanmasında ateşin önemli bir yeri olsa gerek ve herhalde bu yeri büyük siyasi toplulukların yüksek sınıflarında da muhafaza etmektedir; nitekim Heftalitlerde (I.33, sf.338; 0.60, sf.402) ve Kitanlarda (I.36, sf.214) Gök ve ateşin aynı düzeyde kabul edildiği anlaşılmaktadır. Ateş ile ilgili olarak, özellikle İbni Hurdebeh, İbni Rusteh, Marvazî, *Hudud el-Alam*, el-Bakrî, Gardizî vs. gibi müslüman gözlemcilerin onun hakkında "hayranlık" "saygınlık" terimlerinin ne denli sık şekilde kullandıklarını ve de bugün ateşe yönelik bir dizi dua ile ona yapılan sungularla ilgili metinlere sahip olduğumuzu anımsayalım. Bununla birlikte, bunların en eskileri ancak Pallas'a kadar dayanmaktadır[5].

Bu aile tapınağının ve bu tanrının, *ecen* adındaki büyük rahibi ve daha sık olarak, ailesinin evine ne hal gelirse gelsin bağlı kalan, diğerleri gittikten ve mirastan kendilerine düşen payı aldıktan sonra geri kalanı alan, prens ise kuramsal olarak tahta çıkan, *otçiğin*, "ateş prensi" (Türkçe'de *ot* "ateş" ile *tegin* "prens" in bir araya gelmesi) adında ailenin bir küçük çocuğu mevcuttu. "Onu, *otçiğin*, yani ateşe bağlı olan ve evi muhafaza eden şeklinde adlandırıyorlar" (H.8, sf.163). Türklerin ve Moğolların geleneklerine göre, mirasın paylaşılmasından sonra kalan şeyler en genç oğula gitmektedir" (H.8, sf.163-202). "*Yasak*'a göre babanın yeri, asıl karısından olan en küçük oğluna geçmektedir" (H.7, sf.459; ayrıca bkz. sf.186). Ögedey'e tahtı teklif ettiklerinde der Reşideddin, O, Tuluy'un tercihe şayan olduğuna karar verir, "zira Moğol gelenek ve göreneklerine göre, büyük evin en ufak erkeği babasının yerine geçer, ve evini ve yurtunu idare eder" (H.8, sf.30). Reşideddin bu konuya sık sık avdet etmektedir (aynı yer, sf.17-18, 163, 202'ye bkz.). Pelliot ve Hambis, XIV. asırdan itibaren "Moğolların *otçiğin*'i az veya çok unuttuklarını veya en azından onu izah etmeyi bilemediklerini" düşünmüşlerdir (I.31, sf.176). Aslında *Ot kan* "ateş imparator" deyimi onun yerine geçmeye başladığı vakit dahi, ne *otçiğin* sıfatı ve ne de geleneği kaybolmamıştır (Q.122, sf. 132; Q.144, sf.431). Günümüzde Türkiye'de bazı göçer guruplarında hala en canlı kalan geleneklerden biri olarak yaşamaktadır.

Günümüzde, kadının, ocağın temeli haline gelmesiyle, kaynaklardan uzaklaşmış bulunmaktayız. Bu olgu, önceleri erkil telakki edilen, ateşin dişileşmesine yol açabilir. Ancak,Heissig, bu konuda iki gelenek arasında bir sınırın bulunduğunu ileri sürerken belki de haklıdır: Moğolistan'ın kuzeyinde, ateşin dişi sayılmasına ve rahibesinin kadın olmasına karşın, güneyde ateş erkil olup rahibi de erkektir (0.144, sf.402).

Evrenle Yeniden Bütünleşme

Kendisine öz olan güçsüzlüğü ile ve bu denli tehlikeli bir konumda insan, herşeyden evvel, yukarıda gördüğümüz savunma silahlarına sahiptir. Ayrıca, saldırı silahlarına da sahiptir. Görünmezin yönlendirilmesi, şamanın müdahalesi ve de sorumluluğun şeflere yüklenilmesi dışında, evrenle yeniden bütünleşmesini

---

[5] Bkz. D.10, sf.176; J.21, sf.327-333; Q.122 kısmen sf. 140-145; Q.71, sf.11, 18, 88, 119, 127 ve de Q.108. Ateşe dua için bkz. D.27, sf.7; ateşe kurban için bkz. aynı yer sf.11-13. Müslümanlar ölüleri yakan bütün toplumları ateşe tapanlar olarak görmek eğilimindedir (H.35, sf.296).

sağlamak, insanlar arasındaki ilişkileri pekiştirmek, yapay sınırlamaların oluşmasını temin etmek, ekzoganimiyi uygulamak bazen zorunlu olarak endogamiyi (örneğin M.31) sağlamak yemini, ocağın ibadet olarak niteliğini, ölülerin yaşaması ve ecdat haline geldiklerinde onlara başvurmak için yapılan törenleri, cisimlerde görünmezi tespit etmek (*obo, ongon*, tapınaklar ve heykeller), dualar, ikram ve kurbanlar yolu ile kültü uygulamak gibi silahlarla bu saldırı mümkün olmaktadır.

Yukarıda birkaç kez, bir merkez etrafındaki dönme hareketlerine değinmiştik. Bunlar her yerde, her zaman ve hemen hemen her vesile ile uygulanmıştır. Bir Tu-kiu şefinin tahta çıkışı dolayısıyla, bu kişi bir keçe üzerine oturtulur ve güneş yönüne göre dokuz kez döndürülürdü (I.25, 1, sf.8); yine aynı Tu-kiu'ler ölünün çadırı etrafında atla yedi kez dönerlerdi (aynı yer, sf.9; I.21, sf.28; I.30, sf.122) ve Zemarque, kendisini arındırmak için, ateş etrafında dönmektedir. Juan-Juan'lar bir ölü etrafında atlarını yaklaşık yüz kez daire çizecek şekilde dörtnala sürerlerdi (O.72, sf.125). İbn Batuta, bir Moğol prensinin cenaze töreni sırasında, dört atı, gücünü yitirinceye kadar ölünün çadırı etrafında dairesel olarak koşmaya zorladıklarını kendi gözü ile görmüştür (H.13, 4, sf.301). Uygurlarda, kurban kesmek için ormanda ağaçlar etrafında dönülürdü (I.7, 5, sf.45-46). Bu eski kanıtlara, bir dosya dolusu çağdaş vesika ilave edilebilir. Radlov tarafından tasvir edilerek oldukça sık şekilde kaynak olarak kullanılan (M.55, 2, sf.20-50; Q.106, sf.74-78; P.64, 9, sf.278-341, vs.) ve şamanın göğe yükselişinden önce bir kayın ağacı etrafında dairesel şekilde dönüşünü anlatan şaman seansı, bunların sadece en ünlü örneğini sergilemektedir. Przyluski bu dönüşlerin yıldızların, atın hareketine ve de hızına sahip olan güneşin seyrini taklit etmeye yönelik olduğunu kolaylıkla ortaya koymuştur (N.33, sf.12).

Yukarıda kısaca sözünü etmiş olduğum ergenlik savaşları, sadece kök efsaneyi yenilemeği değil, insanı belirli bir zaman süreci içinde cereyan etmiş olan olaylara iştirak ettirmek hedefini de güdüyordu. İşte bu nedenle bunlar çoğu kez, mevsim dönüşlerinde tercihen ilkbaharda cereyan ederlerdi. Halen dahi, Anadolu'daki göçerler yaz göçünü, bunları gerçekleştirmeden yapmamaktadır. Yılın bu döneminde, herşey yeniden başlar, dünya yenilenir, başa gelenlerin hepsi unutulur: bizler gibi, bütün insanlar gibi, Türkler ve Moğollar da bu yenilenmeyi kutlarlardı. En azından Moğollarda, Ortaçağ gözlemcilerinin "Beyazın Bayramı" adı altında anlattıkları büyük bir bayramın düzenlenmesi söz konusudur (P.44). Tarihte varlıklarına işaret edilen, ve günümüzde de çağdaş Türkiye'deki halk oyunlarının çoğu (R.12) oldukça belirgin şekilde hayvansal ve evrensel nitelikte yani çift özelliğe sahiptirler. Özellikle şaman dansı, sadece bir merkez etrafında dönme hareketleri ile değil fakat aynı zamanda hayvan davranışını taklit etmesi ile de, bunun kanıtını sergilemektedir. Bunların müslüman Türkiyesindeki mistik danslar üzerindeki etkisi bazen teyit edilmiş, bazen de yadsınmıştır (Q.88, sf. 397; Q.90, sf.133; N.29, sf.155). Tarihde adı geçen diğer bazı oyunlara gelince, bunların anlamı bizim için çok açık değildir. "Eyer keçelerini vururken ve davullarını çalarken" Tokto'a ne yapıyordu? (MGT. paragraf 105) Kitaplar, *taçeu* "çekici atlatmak" (I.34, sf.34) adındaki, halen dahi çağdaş Yakutların kutladığı bir bayramda, erkeklerle kadınları karşı karşıya getirirlerken ne yapıyorlardı? Aynı zamanda *şeytan oyunu* diye de adlandırılan, *Delihoron* gibi Anadolu'nun büyük dansları, şaman geleneklerini hatırlatmaktadır. Yalnızca başlıcalarını belirtmek gerekirse *Ayı Oyunu, Turna Barı ve Kartal Halayı* adlarındaki oyunlar

boş yere sihirli hayvanlarla ilişkili bulunmuyorlar; çoğu kez gerçekçi olan hareketleri, kuşku götürmiyecek bir şekilde temel davranışları ve efsaneleri hatırlatmaktadır (M.26; M.27; M.28; M.3).

Kan Kardeşliği

Kardeşlik bağlarının kurulması, insanların toplumdaki yerlerini pekiştirmek için, kullandıkları en olağan yöntemdir. "Karşılıklı (ikisi için) yeminli kardeşlerin tek bir hayatı olup birbirini terketmezler; (biri diğeri için) hayatları boyunca (kendilerini) korurlar" (MGT. 117 sayılı paragraf). İki yabancı arasında yemin'e (*and*) dayalı olarak uygulanan bir veya birden fazla ritüel ile bir veya birden fazla işlem, sonuç itibariyle gerçek kardeşleri, Moğolca *anda*, Türkçe'de *kan kardeşini* meydana getiriyordu. Bu son isim (E.19, 2, sf.161; F.17; Q.155), ya hala Anadolu'daki göçerlerin yaptığı gibi (R.24, sf.324) karşılıklı iki kişinin bileklerini kesip kanlı bileklerini birbirleriyle birleştirmeleri suretiyle, veyahut hala Moğolların yaptığı gibi (K.28, sf.194; E.27, sf.219) kol damarlarından veya parmak ucundan akan kandan birazını özellikle kafatasından yapılmış bir kupada toplamaları ve bunu, mayalanmış süte karıştırdıktan sonra içmeleri suretiyle (E.24) yapılmasından; yani genelde törenin karşılıklı olarak kan değiş tokuşu esasına dayanmasından ötürü kullanılmaktadır. Bununla beraber, aynı işlem tamamen değişik bir şekilde de gerçekleştirilebilir ve bunun da bağlayıcı ve kesin olmasına rağmen, işlemin belirli aralarla yenilenmesi mümkün veya gerekli idi. Bunun kanıtı *Gizli Tarih*'te bulunmaktadır. "Timuçin onbir yaşında iken, Camuka Timuçin'e küçük bir karaca kemiği verdi, ve Timuçin de Camuka'ya üzerine bakır dökülmüş bir kemikçik verdi ve kendilerini *anda* ilan ettiler. Kendileri *anda* olduktan sonra, Onon'un buzu üzerinde kemikçik oyunu oynamışlardı. İşte bu şekilde kendilerini *anda* ilan etmişlerdi" (MGT. 116 sayılı paragraf). Bu, onların ilk kardeşliği idi. Metin bu hususu hiçbir kuşku bırakmadan belirtmektedir, şu kadarki karşılıklı olarak kemikçiklerin teati edilmesi yeterli oluyordu ve buna hayret edilmemesi gerekir, zira tıpkı kan gibi ruhsal bir değiş tokuş söz konusudur. "Bundan sonra, ilkbaharda, ufak tahta yayları ile birlikte avlanırlarken, Camuka, iki yıllık bir ineğin iki boynuzunu yapıştıraraktan ve orada delikler açaraktan, Timuçin'e bu süslü oku verdi. Timuçin ona, karşılık olarak, ucu ardıç ağacı goncası ile son bulan bir ok verdi; ve de kendilerini *anda* olarak çağırdılar. İşte bu şekilde ikinci kez olarak kendilerini *anda* ilan etiler" (MGT. 116 sayılı paragraf). Burada da, yine kişiyi temsil eden ok şeklinde, bizzat kendine ait hediyelerin karşılıklı olarak verilmesi söz konusudur. Üçüncü kardeşlik ise, daha kapsamlı bir dizi törene vesile olur. "Şimdi, *anda* (şeklindeki birliklerini) yenileyerekten... Timuçin, Merkitlerin Tokto'a'sından almış olduğu altın kemeri aldı ve Camuka'nın beline sardırdı, Camuka'yı Tokto'a'nın, yıllardır kısır olan doru kısrağına bindirdi. Camuka da, Uvas-Merkit'lerin Dayin-usun'dan almış olduğu altın kemeri *anda* Timuçin'e sardırdı; Timuçin'i yine Dayin-usun'a ait olan (oğlağa benzer) bir beyaz ata bindirdi... Bol yapraklı bir ağaç altında birbirini *anda* ilan ettiler, birbirini sevdiler, şölenlerle ve ziyafetlerle eğlendiler ve geceleyin aynı yorgan altında birlikte uyudular" (MGT. 117 sayılı paragraf).

Önemine rağmen, kısmen muğlak olan metin, özellikle karşılıklı olarak kemerlerin verilmesini ön plana koymaktadır; sihirli şeylerin çoğu gibi ("altın kan", "altın hayat", "altınla süslenmiş kafatası" vs), bunlar da altındandır; hal-

buki, fakirlik zamanında, kemikçik yalancı altından yani bakırdandı. Sanıyorum ki, daha öncekileri yapmaya çalışıldığından daha kapsamlı olarak (0.109, sf.69), "kemeri çözüp şapkayı çıkarma"nın, insanın özerkliğini başka birine, Allaha, tanrılara, hükümdara ve avamdan birine devretmek anlamında olduğunu kanıtlamış bulunuyorum (R.33). Bana kalırsa, karşılıklı olarak atların verilmesi olayı hala izah edilebilmiş değildir, zira, Wang Ku Wei'nin söylemiş olduğunun (I.31, sf.232 de) aksine, karşılıklı olarak herhangi bir hediye türü verilememektedir ve ayrıca kısrakda kısırdır. Tıkız ağacın burada sihirli bir simge olmasına karşın, ziyafetin buradaki anlamı tamamile toplumsal olup bu anlamı her zaman için hissedilmektedir; aslında biraz önemi olan her törenin ardından şölenler düzenlenmektedir. Aynı yorganda birlikte uyumanın ne anlama geldiği konusunda ise herhangi bir fikrim yok.

Ant-Yemin

Göğe karşı yapılan törensel yeminlerin önemini yukarıda açıklamıştım; dolayısıyla, bu yeminin hiçbir şekilde bozulmaması gerektiği aksi halde ölümle cezalandırılacağı hususuna işaret etmiş ve insanları kan kardeşi yapan yemini de yukarıda belirtmiştim. Tarihi olayları açıklayan belgelere bakılırsa, yeminler, başta sulh veya dostluk anlaşmalarının imzalanması sırasında yapılmaktaydı. Ancak bazı diğer kanıtlar, bunların bize, daha başka durumlarda da yapıldığını tespit etme imkânını vermektedir. Bu konu ile ilgili olarak, yeminlerin sürekliliğini ve onunla birlikte yapılan törenlerin çeşitliliğini gösteren çok sayıda bilgiye sahip bulunmaktayız (Q.155'e). Kan olayı burada yine merkezi konumdadır yani bu vesile ile feda edilen kurbanın kanı, kendi vücuduna ait olan ve etrafa serpilen kan, bir maşrapadan veya kafatasından yapılan kase şeklindeki kupadan içilen kan, hala olayın odak noktasıdır. Kanı kupadan içmek, en eski çağlara kadar dayanan bir gelenek olup, günümüzde Türkiye'de konuşulan Türkçe'de, hala yemin etmek fiili için "and içmek" denir. Bu deyim, Ortaçağın büyük metinlerinde sık sık ve keza *Kitab-ı Dede Korkut*'ta ve *Köroğlu*'nda kullanılmaktadır. İntikam hissini tatmin etmek için, (kökeni belki de yemine saygı gösterilmemesinden kaynaklanıyor?) Türkçe'de şöyle bağırılır: "*kanını içerim*" ve bu da, "seni öldüreceğim" anlamına gelir (C.7, sf.227, ayrıca R.24, sf.109'a bkz.). Bir dağın yakınında bu anlaşma için büyük bir şölen verildi... *Şan-yu*, Yu-çe'lerin kralına ait kafatasından yapılan bir kupadan kan içmek suretiyle yemin etti" (Q.133, sf.54). Hiung-nu'ların devrine ait Çin kaynaklı olan bu bilgiye uyan, Moğol çağına ait diğer veriler de mevcuttur. Bir *kurultay* sırasında, başbuğlar "anlaşmalarına sadık kalmayı kararlaştırdılar ve geleceğe uygun olarak, bu yemini teyit etmek için, içki içtikleri kaseye altın koydular" veya "kupalarını tokuşturduktan sonra, içinde altın bulunan kanı birlikte içtiler" (0.70, 3, sf.429). Bu karışım, oldukça yaygın bir tarzda kullanılan "altın kan" deyimine gerekçe olmaktadır. Kanın kendisine gelince, bunun yemin edene mi ait yoksa kurban edilen hayvanlara mı ait olduğunu bilemiyoruz. Ancak kurban kesme, törenin daima ayrılmaz bir parçasını oluştururdu. VIII. Asırda, Tu-kiu'lerde, beyaz bir atın kurban edildiğinden söz edilmekte (I.25, 1, sf.191) ve de özellikle kurban kesmek için bir tepeye çıkan, Hiung-nu'lardan da bahsedilmektedir (0.72, sf.41). Bulgarlarda, Komanlarda, Macarlarda köpek bedeninin ortasından ikiye ayrılırdı (G.38, sf.203). *Gizli Tarih* şunları der: "Bir aygırı ve bir kısrağı birlikte büyük darbelerle ikiye ayırmak suretiyle, birlikte and içtiler" (141 sayılı paragraf). Reşideddin'e göre şefler, göğü

ve yeryüzünü şahit olarak almak suretiyle, bir atı, bir boğayı ve bir köpeği kurban ettiler (I.31, sf.393, 411'de). Kurban edilen hayvanınki gibi, yemin edene ait kanın akması, muhtemel bir yemin bozmaya karşı bir ölüm teminatıdır. Koman'ların başbuğu, bir Bizans şefi ile kan kardeşliği kurduğunda, "onlar, bizim ile onların adamları arasından bir köpek geçirdiler ve köpeği kılıçlarıyla ikiye ayırdılar ve birbirimize, karşı, yeminin bozulması halinde, onların ve bizim ikiye bölünmemiz gerektiğini söylediler" (G.19, XCVII). *Gizli Tarih*'e göre, Cengiz Han'a karşı kötü davranışı dolayısıyla vicdan azabı duyan Ong Han, "okların ucunu kesmek için kullandığı bıçağı ile ufak parmağının ucunu deldi, kendi kanını akıttı, kayın ağacı kabuğundan yapılmış ufak bir kaseyi bununla doldurdu (ve dedi ki): bunu oğluma verin" (178 sayılı paragraf), ve şöyle ilave etti: "Şimdi, oğluma bakarken, kötü bir niyetim varsa, kanımı bu şekilde akıtsınlar". Bu uygulama Mançular da aynen mevcut olduğu gibi, bunlarda böyle bir yemini bozanı hiç kuşkusuz ölüm beklemektedir (I. 20, sf.277). Gelecekteki bu ölüm, bu şiddetli ölüm, Kaşgarî'nin (B.10, 1, sf.359) ve de *Kitab-ı Dede Korkut*'un (C.27, sf.188) ritüel maddesi diye tarif ettikleri kılıç ile simgeleşmektedir. Papa Nikola *Responsa*'sında Bulgarlardan, artık kılıç üzerine yemin etmemelerini ve bunun yerine İncil üzerine yemin etmelerini istemişti. (G.33, sf.1059). Aynı şekilde, bir hükümdarın seçilmesi sırasında, aşağıdaki birkaç cümleye bakılırsa, seçilmiş bulunan kişinin kılıç üzerine yemin etmesi gerekiyordu: "Han'ın önüne bir kılıç koydular..." Han dedi ki: "Benim buyruğum kılıcım olacaktır..." "Kılıcı kuşandı ve isminin Kılıç Arslan olacağını ilan etti" (G.35, sf.21; G.43, kısım 32, G.34, sf.91; H.27, sf.62). Bu işlem kılıcı kutsallaştırmak için yapılan merasimlerin simgesi olmuştur. Nitekim Osmanlılarda kılıç kuşanması olayı, tahta çıkışın temel eylemi şeklinde sayılacaktır.

Kahramanlar Hakkında

Ecdatların ve özellikle Cengiz Han'ın, bayrakla bütünleşebileceği, bayrağa duyulan saygıyı ve de bunun bir orduya ne şekilde rehberlik ettiğini görmüştük. Tabiatiyle onları korumak için ecdadın soy sopları ile devamlı ilişkiler içinde bulunduğunu aşağıda göreceğiz. Nedeni her zaman iyi bilinmemekle birlikte, Türk-Moğol dünyasında, her zaman ayrıcalıklı yerler işgal etmiş kahramanlar mevcut olmuştur. Bunların arasında, Sezarın uzaktan bir benzeri, Moğollarda çobanların ve savaşçıların tanrısı ve de kuşların kralı *Garuda*'nın cisimleşmiş şekli olan Tibet'li Geser Han (M.60, sf.343) ile; Kaşgarî'nin derlediği, onu yücelten birkaç şiir parçasından başka kendisi hakkında birşey bilmediğimiz ve de o çağlardan itibaren İran'ın efsanevi kahramanı Afrasiyab ile ve keza daha az yaygın olarak, Uygur Prensi Baku Han ile özdeşleşen "Kahraman Erkek Kaplan" *Alp Er Tonga* sayılabilir. Ortaçağ veya yakın çağların kahramanlık destanlarının incelenmesi daha başka yüce kişileri ortaya çıkaracaktır. Geriye, bunların dini açıdan değerlerinin ne olduğunu tayin etmek kalıyor: bu amaçla takip edilecek yol, oldukça, yetersiz bir şekilde belirlenmiştir (Bkz. Q.158).

Putlar ve Ruhların Destekçileri

Putlar ve tanrı heykelleri vs. gibi görümezi desteklemek için üretilmiş veya yapılmış olan muhtelif nesnelerin anlaşılması, bu görünmezin çok değişken ol-

ması ve de konu ile ilgli kaynakların karmaşık açıklamaları veya yorumları yüzünden özellikle zor olmaktadır. Bunları gözden geçirirken, ilerki sayfalarda incelenecek olan cenaze ritüellerine ait bütün cisimleri ayrı tutuyoruz.

Obo, esas itibariyle, yoldan geçenlerin sihirli yerlere ve genellikle tehlikeli mahallere koydukları bir dizi taş, bir taş yığınıdır[6]. Bunlar hakkında eskiden kalma bilgilerin mevcut bulunduğunu sanmıyorum; ayrıca bunların, bir yol ağzı olan Hoytu Tamir gibi, adaklarda bulunulduğu, düğümlerin atıldığı ve de "aya" (ki bu, yeni ayın zamanında anlamına gelebilir) kurban verileceğinin vaad edildiği yerlere yerleştirildiğine dair elimizde herhangi bir kanıt bulunmamaktadır (A.18, 2, sf.111). Elimizde bulunan belgeler yakın zamanda tesbit edilmiştir ve sadece kelime yapılarının incelenmesi, bunun eskiliğini tespit etmeye imkan verecektir.

Putları taşıyan arabalarda, çadırlarda veya da kuşkusuz çok eski olan sungu ağaçlarda (Moğolca *tekil'un modo*) ve diğer doğal mahal ve cisimler üzerinde görülenler hariç, haklarında metinlerde veya arkeoloji yoluyla bilgi edindiğimiz, kutsal mezarlar dışında, tapınakların varlığı kuşkulu görünmektedir. Kutsal bir yerin, bir kült yerinin oluşması herhalde Budizm etkisi altında olmuştur. (Moğollar bunlara *süme* adını vermektedir); ancak bunların eski tarihli olduğu kanıtlanmamıştır. Bununla beraber, savaş halinde "zafer için dualar etmek üzere" bir tapınağa (bir Buda *samga*'sı?) gitmiş olan Tu-kiu'lerle ilgili, pek emin olmayan bir Çin versiyonunu belirtmek gerekir (I.21, sf.180). Bu, benim bildiğim tek kanıttır. Ebülgazi'nin kendi döneminde hala sözünü ettiği, Cengiz Han'ın Buhara imamı ile yapmış olduğu ünlü söyleşi, her türlü kutsal yapının varlığına karşı çıkmaktadır. İmam kendisine Mekke'den bahsettiğinde, hükümdarın ona şöyle cevap verdiği söylenir: "Evrenin tamamı Allahın evidir. Gitmek için özel bir yeri belirlemeye ne gerek var?" (C.1, sf.130).

Putlar daha büyük sorunlar yaratmaktadır, zira bunlar hâlâ mevcuttur ve de geçmişe ait olanları halen mevcut bulunanlarla izah etme eğilimine karşı koymak zordur. Beni arzu ettiğim kadar uzağa götürmese de, yine Eski ve Ortaçağa ait belgelere sadık kalmaya çalışacağım. Heykel konusunda ilk-tarih öncesi ile ilgili bilgi olarak tek bir kaynağa sahibiz, zira bilgilerimizin ve de özellikle benimkilerin günümüzdeki durumu karşısında, mezarlarda bulunan resimleri put olarak addetmeyi kabul etmiyorum; bunlar puttur veya değillerdir, bu konuda hiçbir şey bilmiyoruz.

Çin belgeleri, Milattan önce 121'de, Hiung-nu'ları yenen bir generalin ganimet olarak, önünde hükümdarın Göğün efendisine kurban kestiği altından yapılı bir heykelcik getirdiğini aktarmaktadır. Bunun, Tengri'nin bir temsili olması bana tamamen olanaksız görünmektedir. Ayrıca Orta Asya'daki çok çeşitli inançlar inceden inceye tetkik edildiğinde, yapılacak en basit iş bununla meşgul olmamaktır gibi geliyor bana. De Groot, bunun başka yerden alıntılanmış bir put olduğunu ihtiyatla ileri sürerken, bu anlamsızlığı telkin etmek istemişti (I.17, sf.479). Bunu burada belirtiyorsam, bu anlatının çok sayıda incelemeye neden olmasındandır (P.64, sf.13-14). Herhalde bunu, yeni buluşlar bu konudan tekrar söz etmeye imkan verinceye kadar kullanılmaz halde saklanacağı bir envantere dahil etmek en doğrusudur. Tengri'nin resimlerine gelince, bunların mevcudiyeti

---

[6] E.3'te bulunan, *Votivmal, Kultmal aus Stein und Reisen*, sf.56 açıklaması.

herhangi bir olasılıktan uzak kalmaktadır ve belki de, eskiden söyleyebilmiş olduğumun aksine (R.1, 4, sf.177-178), Marco Polo'nun söz ettiği tabletler üzerinde yazılı olan, onun ismi değildir (G.30, sf.151). Altaylıların, diğer çok sayıda konuda olduğu gibi bu konuda da, Tacitus'a göre, "Allahı bir resme hapsetmek göksel yüceliğe aykırı düşerdi" şeklinde düşünen Germenlerin fikrine iştirak etmiş olmalılar gibi geliyor bana (IX sayılı paragraf).

Etnografyada putların *ongon* (çoğulu *onghot*) adı ile belirlenmesi âdet haline gelmiştir; bunun Türkçe karşılıkları ile *töz, körmes, kürmes* ve de aynı zamanda ruhun bir adı sayılan *tin*'dir. Kelimenin bu özgünlüğü, Heissig tarafından incelenen XVIII. yüzyıl metinlerine ve hikayelerine benzeyen kullanımlar dolayısile belirlenmiş ve Heissig'i aşağıdaki satırları yazmağa sevketmiş olabilir: "Büyük Kingan'ın doğusundaki aşiretlerde, Tengri'yi, *onghot* putlarına ait resimleri ve erkek ile dişi şamanları kutlu sayıyorlar" (D.9, sf.494). Ayrıca, Zelenine'in, bunların en eski şeklinin hayvan şeklinde olduğunu, antropomorfizm'in buradan türediğini ve nihayet, kutsal hayvan *izyk (idük)* "her bakımdan ongon'dan daha yeni tarihlidir" derken yanıldığını ilâve etmek mümkündür (Q.152, sf.10). Bu iddianın bir kısmının yanlışlığı, yukarıda belirttiğimiz hususlardan anlaşılabilir.

Ongon kelimesi eskidir. Reşideddin bu kelimeyi, "kutsal ve mutlu bir belirti" (H.27, sf.45) olarak, Oğuz boylarının amblem hayvanı (H.2, 7, sf.32-36, 5, sf.25-29) olan yırtıcı bir kuş şeklinde algılamaktadır. Gerçekten ünlü tarihçi bunu, hemen hemen bir totem gibi tarif eder: "Belirli bir boyun *ongon* hayvanı ... aşiret efradı tarafından hiçbir şekilde avlanamaz; kendisine herhangi bir kötülük yapılamaz ve de eti yenemez". Reşideddin'in hayvanın kendisinden ziyade, resimli temsilinden söz ettiğini iddia etmemize hiçbir şekilde imkân yoktur. Aslında *Ongon* sadece bir put değil, fakat aynı zamanda, hem kutsal bir varlık ve hem de onun hayal edilen şekli, ruhsal destekçisidir. Kowalewski, bunu aşağıdaki şekillerde yorumlarken, kelimeye oldukça geniş bir anlam vermekteydi: "Saf, kutsal, bir yerin koruyucu meleği, gömütsel bir tepecik, bir aile mezarı, ölü ruhlara, koruyucu tanrılara sunulan yiyecekler" (E.16, I, sf.357).

Cengiz Han döneminden önce, Türk-Moğol çevresi ile ilgili yayınlarda putlardan bahsedilmemektedir. O zamandan itibaren seyyahlar tarafından oldukça yaygın şekilde puttan bahsedilmiştir. Seyyahların gözlemlerinden, bunların çok çeşitli olabilecekleri anlaşılmakta, ancak, ne yazık ki şekilleri iyice tespit edilememektedir. Bunların bazıları insan biçiminde, bazıları da "meme şeklindedir". Bunlar, keçeden, bezden, ipekten ve hatta içine yün sıkıştırılmış teke derisinden yapılmıştır; evlerde çeşitli yerlerde, ev sahibinin başı üzerinde, ev sahibesinin başı üzerinde vs.. veyahut ta, gerçek sunaklar gibi kabul edilen ve saygı gösterilmediği zaman ölümle cezalandırılan üstleri kapalı arabalarda bulunmaktadır. Bunlar, modern putlar gibi, birçok nesneyi birlikte temsil etmektedir, örneğin toprak tanrısı (veya toprak tanrıçası) ile karısı ve erkek çocuklarının (G.29, sf.88) çok yönlülüğü gibi. Ayrıca, hastalıkları iyileştireceği ümit edilen tıbbi aletler ("bir çocuk hastalandığında, bir put yaparlar ve bu putu çocuğun yatağına bağlarlar") (G.29, sf.36), hayvan sürülerinin koruyucuları, "süt ve yeni doğan kuzuların paylaştırıcısı", belki de imparator veya onunla ilişkili olan birşey, ölüler yani herhalde ecdat; aslında bu liste eksiksiz olmaktan uzaktır.

Bazı kaynaklara göre tıpkı atlar ve develer[7] gibi konuştuğu sanılan bu putlara, Türkler ve Moğollar, masaya oturdukları zaman yemeklerinin ilk lokmalarını, hayvan sürülerinin ve de kısraklarının ilk sütünü, öldürülen hayvanların kalbini sunarlardı. Bize kaynak olan bilgileri veren gezginlerin ahşaptan veya madenden yapılmış putları belirtmemiş olmaları hayret vericidir, ancak bunların bazı ayrıntılar hariç, gerçeğe ekseri sadık oldukları da kuşku götürmez. Atalar puta taparlığı Ebülgazi tarafından untulmamış ve kendisi, "bu utanç verici geleneği, sevilen ölülere karşı bağlanmanın bir sonucu" olarak kabul etmiştir. "(Ecdatı temsil eden) bir bebeğin önüne yemeklerinin ilk lokmalarını koyuyorlardı; onların yüzünü ve gözlerini temizlerler ve sonuçta onun önünde yerlere kadar eğilirlerdi" (C.1, 1, sf.17). Bu anlatılanlar herhalde bir mikdar abartılıdır.

Dualar

Duaların, putlara yapılan bu sungularla birlikte (aşağıya bkz.) yer almaması gariptir. Eski tarihlerde bu tür dualardan hemen hemen hiç bahsedilmemektedir, halbuki bunlar, özellikle yere şarap dökme eylemleriyle birlikte, günümüzde de oldukça çok sayıdadır (Q.39). Yanılmıyorsam günümüze kadar bu konuda yalnızca Kitanların dört mısraı ulaşmıştır (Q.39, sf.4). Bunun yanında, Tengri'ye ve diğer tanrılara yapılan dualardan hiç söz edilmemektedir. Moğol dönemi için Plan Carpin ile Hayton ve de çağdaş zamanların başı için Gmelin olmak üzere, çok sayıda kaynak bu tür bir duanın olmadığını ileri sürmektedirler. Plan Carpin, "(Allaha) ne dualarla, ne övgülerle ve ne de herhangi bir törenle tapmıyorlar" (G.29, sf.35'e bakz.) demektedir. Hayton'a göre de: "Allaha ne dua ile, ne tapınarak, ne perhizle ve ne de herhangi bir hayır eylemi ile saygı göstermemektedirler" (G.16, sf.217); Gmelin de Krasnoiarsk ve Tomsk Tatarlarında herhangi bir ibadet şeklinin mevcut olmadığını iddia etmektedir (J.12, 1, sf.169-197). Bunlar mutlaka yanılmakta veya mübalağa etmektedirler; buna karşın, diğer kaynaklar da konu ile ilgili olarak genellikle sessiz kalmaktadırlar. Demek oluyor ki Türk-Moğol topluluklarından düzenlenmiş tören şeklindeki dualar, şu veya bu nedenle gözlemcilerin dikkatini çekmemiştir. Halbuki bunlar mevcuttu, bunu iyi bildiğimiz gibi bazı Ortaçağ seyyahları da bunu bilmekteydiler. Akançlı Grigor şunları ifade etmektedir: "Allahın yardım etmesi için yakarıyorlardı" (G.5, sf.289); Krigos ise şöyle der: "Her durumda Allahın adı dillerindeydi" (.13, sf.249). Bu dönemde veya daha eskiden, diğer kaynaklar Allaha yönelik olsun veya gök cisimleri ile ateş gibi ikincil tanrılara yönelik olsun saygı ve sevgiden bahsetmektedir. Bütün bunlar belki oldukça muğlak niteliktedir, ancak bir gerçeği belirtmektedirler. İbadeti ifade eden kelimelerin tümü eski Türkçe'de mevcut bulunmaktadır: *udun* "ululamak", *uduğ* "ululama", *tap* "tapmak, hizmet etmek" *tapın*, "şükretmek, tapmak" (B.10, Hamilton'un değerlendirilmesi için bkz. B.8, sf.108, 129). *Ötün* kelimesi yani "dua yolu ile istemek" de eski Türkçe'de mevcuttur, ancak ilk anlamının "anlatmak, arzetmek" olduğu anlaşılmaktadır; *öt* ve *ötünç* kelimelerinin de sırasıyla, "tavsiye" ve "teşvik" anlamına kullanıldığı anlaşılmaktadır. Metinlerin tetkiki, bunların din ile ilgili bir anlamlarının bulunmadığını, ancak, "Han'a bazı istekler arzetmek" "onu desteklemek" anlamlarında kullanıldığını telkin etmektedir. Bu sadece duanın, VIII. asır Türk kaynakları ta-

---

[7] G.29, sf.35-38; G.30, sf.83, 96, 97, 320; G.35, sf.58-61, 149; G.11, sf.490; N.43, 2, sf.261'e bkz. Ermeni kronikçiler için bkz. G.14, sf.306-307, vd...

rafından belirtilmediğini gösterir. Bununla beraber, duanın varlığına bundan evvel ve biraz sonraki kaynaklarda işaret edilmiştir.

Bize intikal eden en eski dua, Milattan sonra 328 yılında tespit edilen, Hiung-nu'ların şu kısa ibaresidir. Terkedilmiş bir şehir bulunduğunda, *şan-yu* "atı üzerinde, havaya iki elini kaldırarakları, başını eğdi ve şöyle haykırdı: Ey Gök! Bana onu verdiğin için teşekkür ederim" (I.35, sf.1092). P.W. Schmidt'in buna gereğinden çok önem verdiğini sanıyorum (P.64, 9, sf.12-13) zira bu, herhangi bir ritüel anlamına gelmemekte yalnızca kişisel bir heyecanı dile getirmektedir. Buna karşın Hiung-nu'lar, Tien şan'ları geçerken, atlardan indiklerinde ve dua ettiklerinde (I.2, 2, sf.178) ve de Tu-kiu'ler "attan dua etmek için indiklerinde" (I.35, 2, sf.1499) yapılan törenler dikkati çekmektedir. Hoytu Tamir yazıtlarında, Tengri isminin iyelik son eki (*tengrim*, "benim Allahım"), Allaha hitap edildiğini ima etmektedir; yazar, daha alt sınıftaki güçlerden de "savaşın olmamasını", "iyi bir kabul", "iyi bir yol", ve de *kut*'u istemektedir (A.18, 2, sf.110-115). *Irk Bitig*'de kuzgun, "Allaha doğru yakarmakta", fakat köle isteklerini hâlâ Beye arzetmektedir (paragraf LIV).

Gerçek bir ritüelin varlığı açıkça Moğol çağında fark edilmektedir. *Gizli Tarih*, Cengiz Han'ın, Merkit'ler tarafından takip edildiği ve Burkan Kaldun'a sığındığı sırada, tehlike geçiştiği vakit şöyle seslendiğini aktarmaktadır: "Her sabah Burkan Kaldun'a kurban keseceğim, her sabah ona yakaracağım... Bunu söylerken, güneşe dönmüş durumda kemerini boynuna bağladı, külahını elinde tuttu, göğsüne vurarak ve güneş istikametinde dokuz kez eğilerekten, yerlere şarap döktü ve dualar etti" (103 sayılı paragraf). Belge önemlidir, ancak tartışmaya konu olabilir. Cengiz Han dağda mıdır değil midir? Güneşe mi, dağa mı yoksa Göğe mi yakarıyor? Bununla birlikte, diğer kaynaklardan edinilen bilgiler sayesinde[8] anılan törenin, aşağıdaki unsurları içerdiği açıkça görülmektedir: Yüksek bir yere çıkılıyor; zaman "sabah" olduğundan, herhalde yükselmekte olan güneşe doğru dönülmektedir; bağımlılık nişanesi olarak kemer çözülmekte; başı açık durulmakta; göğüse vurulmakta ve dokuz kez yere eğilmektedir. Gerçekte, bu merasim Moğol çağında birkaç küçük değişikliklerle aynı şekilde uygulanmış ve bazen hakiki bir inzivaya çekilme niteliğini alabilecek bir tören söz konusu olmuştur (R.33; R.46): "Cengiz Han tek başına bir tepenin doruğuna çıktı, başını açtı, yüzünü dünyaya çevirerekten, üç gün üç gece dua etti" (H.7, sf.80-81, "İki ordu karşı karşıya geldiğinde, Batu... bir tepenin doruğuna çıktı ve bir gün bir gece süre ile güçlü Allaha dua etti ve yakındı" (H.8, sf.57). Bu zamanlarda veya başka kereler, "güneşe doğru dönmüş durumda" yapılan dualar, daha ziyade öğle zamanı, güneşin meridyenden geçtiği vakit yapılmaktadır. Plan Carpin, Moğolların "güneye doğru dönerekten hükümdarlarının görüntüsünü selamladıklarını" gözlemlemiştir (G.29, sf.37). Yakut ise, XIII. Yüzyıl Kırgızlarının "güney istikametine doğru dönerekten" dua ettiklerini ifade etmektedir (H.15, 2, sf.215). Belgelerden, çoğu kez (Göğe değil de) güneşin bizzat kendisine yönelmenin bahis konusu olduğu anlaşılmaktadır. Kitaplarda, tören elbiselerini giyen hükümdar, güneşi selamlamaktadır (I.34, sf.74). Bar Hebraeus, Reşideddin ve Cuveyni'ye göre, hükümdarın seçildiği kurultaylar sırasında, toplantıya iştirak edenlerin tümü çadırlarından çıkmakta ve dizlerini güneş istikametine doğru kır-

---

[8] Cengiz Han'ın duası için: I.3, sf.138; H.41, sf.954; Batu'nun duası için: H.7, sf.270-271; H.8, sf.57. Daha genel olarak D.70, 1, sf.207; G.3, sf.57, vs.

maktadırlar (G.3, sf.393; H.7, sf.189, 252, 568; Ebu Dulcf Mis'ar, Oğuzların, dualarını güneşe, ancak batan güneşe doğru yöneltiklerini ileri sürmektedir (H.15, 1, sf.214). Bu gibi duaların, Tu-kiu'lerde de mevcut olması kabildir, zira yön değişiminden önce çadırlarını, "güneşin doğduğu yöne karşı saygı duyulması dolayısıyla", Doğu'ya doğru çevirirlerdi (I.25, sf.10,18).

Görüldüğü gibi duanın özellikle rastlantıya bağlı ve dönemsel olduğu anlaşılmaktadır. Acaba her gün yapılmış olması mümkün müdür? Bununla ilgili olarak elimizde geçerli bir kanıt mevcut değildir. Ay da aynı şekilde tapınmaya konu olabilirdi. To-pa'lar, İlkbahar mevsimindeki gün-tün eşitliğinin sabahında güneşi selamladıkları gibi, sonbahar mevsiminin gün-tün eşitliğinin görüldüğü akşamı da Ay'ı selamlarlardı (I.35, 2, sf.1368). Burada konu ile ilgili olarak söylediklerime rağmen, Moğol metinlerinde dualara muhatap olanın Tengri olması dolayısıyla, güneş vasıtasile hitap edilenin aslında Gök-Allah olduğu konusunda hemen hemen emin bulunmaktayım. Moğol metinleri, dualar için belirgin iki hedef göstermektedir: hükümdarın uzun ömürlülüğü ve savaşın başarıya ulaşması. Moğol hükümdarlarının batılı prenslere gönderdiği tüm mektuplar, başarı için gerekli duaları hatırlatmaktadır. Argun, Fransa kralına, dualarını Allaha yöneltirken, kendisinin hücum etmeye hazırlandığını haber verir (D.26). Gazan, Papa Boniface VIII'i savaşın başarı ile sonuçlanması için dua etmeye çağırmaktadır (D.22) vs.. Muhtelif mezheplere bağlı din adamlarını vergiden, zorunlu işlerden ve de hacizlerden muaf tutan ve de genellikle *soyurgal* şeklinde adlandırılan, hoşgörü fermanlarının hemen hemen tümünün (bunlara istisna teşkil edenler için, 1252, 1275, 1297- dekilere bak.) verilmesinin, rahiplerin hükümdarın uzun ömürlülüğü için dua etmelerine bağlı olduğu tekrarlanmaktadır[9]. Bu konuda yazı yazanların adı geçen fermanlardan söz ettiklerine göre, Moğol hükümdarlarının kendi ömürlerinin uzun olması için dua edilmesini istemelerinin oldukça iyi bilinen bir olgu olması gerekir. Rubruck, bunu şu şekilde itiraf etmektedir: "Hazreti İsa'ya, ona mutlu ve uzun bir hayat vermesi için dua ediyoruz, zira ömürleri için dua edilmesini arzu ediyorlar". Ve daha iyi dua etmek için, daha rahat edeceği bir yer istemektedir. oradaki ikametini uzatmayı arzu ettiğinden, Hakana gerekçe olarak, kendisi için "Allaha dua etmek" amacı ile kaldığını ileri sürer (G.35, sf.7, 73, 176, 182). Rabban Çauma, Han'ın yanına gelince, hemen kendisine uzun ömür temenni eder. Yoldaşı Mar Jabalaha, Argun'un tahta çıkışı sırasında "kendisini kutlar ve saltanatının uzun ömürlü olması için dua eder" (G.9, sf.26,51). Hulagu, Vartan'a der ki: "Seni, bütün kalbinle benim için dua etmen için buraya çağırdım" (G.18, sf.301), vs.. Bunlarda, Moğollara ait bir yenilik olduğunu sanmıyorum. Belki tek duaları, halkın yüksek menfaati için kralın saltanatının uzaması amacına yönelik olan Şa-to Türklerinde, bu tür duaların daha önceki izleri bulunabilir, (0.72, sf.232) ve bunların sürekli olarak yapılmış olması ihtimal dahilindedir. Esasen bu tür dualar, kaybolmalarından çok sonra dahi dolaylı olarak devam etmiştir. Gmelin, Kousnetzk Tatarlarının coşku ile "beni öldürme" şeklindeki kısa cümleyi söyleyerek ve Doğu'ya doğru dönerek (yeni bir

---

[9] Bu fermanlar özellikle Çin kaynaklıdır (Yuan'ların Moğol hanedanı); diğerleri Altınordu'dan gelmektedir. Bildiğim kadarıyla, İran kökenli olanlar buluna-mamıştır, ancak Reşideddin bunların birini kaydetmiştir. Chavennes'in D.3'deki sistematik çalışmasına ve Heanisch'in daha sonraki ve daha tam listesine D.8'de bkz. Ayrıca, 0.85'e bkz. Buna benzer fermanlar, İslam dinini kabul eden Türkler tarafından da verilmiş, ancak bunlar bu konuda putperest geleneğine sadık kalmışlardır. Bkz. C.11;.C.25.

yön değişimi?) Allaha dua ettiklerini bildirmektedir (J.12, 1, sf.113). Kuşkusuz, geçirilen belirli bir evrim sonucunda, hayvanların artması için Allaha dua edilmektedir (J.19, sf.284); halbuki geleneksel olarak, yukarıda da görüldüğü gibi, *ongon*'lara hitap edilmekteydi.

Eskiden çeşitli yayınlarda ifade ettiğim veya ima etmiş olabileceğimin aksine olarak, kesin olarak şuna inanmaktayım ki, dua etme olayı bilinmektedir. Elimizde, İlk önceleri gördüğümden çok daha fazla sayıda kanıt bulunmaktadır ve bana öyle geliyor ki, insandan Allahına doğru iletişim olmadan bir Din'in mevcut olamıyacağı hususu gittikçe daha fazla açıklık kazanmaktadır.

Sungular

Evcil putlara yapılan sungulara tekrar avdet etmiyeceğim: bunlar, görünürde, en çok rastlanan putlardır. Çinliler, Hiung-nu'ların ölmüş *şan-yu*'ya şarap ve pirinç sunguları yaptıklarını söylediklerinde burada cenaze ile ilgili bir putun söz konusu olduğunu sanmıyorum (I.29, sf.261). Plan Carpin'e inanılacak olursa, her türden diğer nesnelerin, gök cisimlerinin, ateşin, toprağın (G.29, sf.38), yanında; İbn Rusteh'in Avarlar için muhtelif dönemlerde belirttiği gibi(H.25, sf.166), Gmelin'in Çuvaşlar ve Yakutlar için gösterdiği (J.12, 1, sf.44, 2, sf.498) ve de etnografya verilerinin Kırgızlar için açıkladığı şekilde (Q.24, sf.247-248), özellikle bu sunguların ağaçlara sunulduğu veya onların sungu alma yeteneğine sahip oldukları sanılmaktadır. Özellikle ateşe yapılan sungular için, elimizde çok sayıda belge mevcuttur. XVII. asırda genç kız evlenmesi sırasında, bir koyun kuyruğunun üç yağlı parçasını eline alır, ocağın önüne diz çöker, yağlı parçaları ateşe koyar ve bunları yakar (I.32, sf.129). Genç kız, bunu yaklaşık iki veya üç asırlık bir süreden sonra, hala yapmaktadır (0.84, sf.45; J.3, sf.191). Bu tören, Kitanlar tarafından uygulanan *Gizli Tarih*'in de belirttiği, ve bir diğerine bağlı olan eski bir töreni hatırlatmaktadır. Kitanlarda, yılın sonundan bir evvelki günde, asiller ve başbuğlar bir araya gelirler ve yakmak için, tuz ile koyun yağını fırına koyarlardı (I.36, sf.267. Ayrıca, sf.214, 118'e bak.). Şaman ve *beki*'ler rütbelerine göre, "ateş tanrısı için yakarmalarda bulunurlar daha sona ateş önünde iki kez eğilmek için, hükümdarı çağırırlardı" (aynı yer). *Gizli Tarih*'e göre büyüklere toprağın ilk ürünleri sunulurdu ve bunu yapmak için, anlaşılması zor bir deyimin Çinliler tarafından yapılan yorumuna göre, "yiyecekleri önce toprakta yakıp sonra sunmak" gerekirdi (70 sayılı paragraf; bkz. D.19, sf.300). Olay biraz muğlak niteliktedir, ancak *Yuan-şe*'nin, buna benzeyen öyküsü, Kitanlarınkine oldukça yaklaşmaktadır: "Her yıl, onikinci ayın birinci gününden sonra, Moğol subaylarına, eti..., ispirtolu içkilerle ve kısrak sütü ile birlikte yakmak için, toprakta bir delik açmaları sırasında yanlarına Şamanları almaları emri verilirdi. Şaman ölü hükümdarın ismini Moğolca çağırır ve kurbanlar sunardı" (aynı yer, sf.302).

Genel olarak, Tu-kiu'ler dönemiden beri, toprağın ilk ürünleri Gün tanrılarına (G.29, sf.38) ve yeni yılda Yıl tanrılarına (I.6, sf.65) sunulurdu. Sungunun aldığı en özgün şekillerden biri, kımız ve kısrak sütünün toprak üze-

rine, atın üzerine, evin üzerine ve her dört ana yöne serpilmesidir. Bu sungu şekline, uygulayıcılarının çok sayıda bulunduğu günümüzden (Q.68, sf.167, 170; M.48, sf.333 vd.) çok daha önce Plan Carpin, ile Rubruck ve sonra Pallas ve Strahlenberg tarafından sık sık değinilmiştir. (G.35, sf.58-61, 241-242; G.29, sf.38; J.20, 3, sf.433 vd. J.24, sf.166). Bu gelenek günümüzde Türkiye'de bir kalıntı olarak telakki edilmekle birlikte yaşamaktadır, ancak bunu yaşatan Aleviler gülsuyu serpmeyi tercih etmektedirler. (R.24, sf.163; Q.12, sf.184). Konu üzerinde bilgi verenler töreni her zaman, hemen hemen aynı şekilde tarif etmektedir. Mesela Kiragos (G.7, sf.201). "Bunlar kımız içtikleri zaman içlerinden biri eline bir kase alır ve içindekini göğe doğru ve de dört ana yönde serper" demektedir.

Kurban

Sungu ile Kurban arasında, psikolojik yönden çok az fark vardır (P.35, sf.14-16). Moğollar bunu hissetmiş olup, *takilga* kelimesini, "sungu, tanrıya adama, kurban" anlamında, *tabig* kelimesini de aynı anlamda ve de ayrıca "ilahi dua" anlamında kullanmaktadırlar (E.16, 3, sf.1598, 1658). Ancak burada kurban kelimesini, sunguları dışlayarak, terimin dar anlamında kullanacağım (karşılaştırın P.35. Bkz. Q.53). Altaylılarda kurban etme, zorunlu olarak, "kendi malını, yani bizzat kendini kurban etmek" (P.76, sf.348), daha çok elde etmek için elindekinin birazından yoksun olmak demek değildir (P.35, sf.2). Görünürde, akılcı olmayan amaçlarla, görünmeyen için öldürmektir .*Yağiş*, "kurban" kelimesi (F.17, sf.908-909) veya, Kaşgari'ye göre, "çok tanrılı Türkler tarafından putlarına feda edilen kurban" (B.10, 3, sf.10), runik harfleriyle, bir geyik yanında, yani kurban edenin iyeliğine sahip olmadığı bir hayvanın yanında yazılmış olarak bulunabilmektedir (A.27). Bu husus, olayla ilgili olarak Hubert ve Mauss'un verdiği aşağıdaki tarife uymaktadır: "Bu, herhangi bir kişinin kurban aracılığı ile, kutsal olan nesne ile temas kurma aracıdır" (P.35, sf.16). Kurbanın, bir ölçüde avla irtibatlı olmasının günümüzdeki kanıtlarını, kurban törenlerinde av perilerine edilen dualarda bulmaktayız (D.27, sf.20-22). Buna karşın kurban ile, mağlupların toplu olarak öldürülmeleri, bir tür cinayet olan öç alınmak istenen kişilerin öldürülmeleri, sakınılan kimselerin veya özellikle resmî cenaze merasimlerinde çalışmış olup (örnek için G.29, sf.81'e bak.) ortadan kaldırılması sessizliği sağlayan ve böylece gömütün gizli kalmasını temin eden kişilerin (aşağıya bkz.); şehirlerin alınmasının ertesi günü ölülerin rahatlatmak, öte dünyadan onlara yoldaşlar vermek amacıyla olsa dahi öldürülen kişilerin veya klanın, ailenin ölülerine kurban edilseler dahi, toplu olarak öldürülen kişilerin; kurbanın amacı olan feragat etme hissi dışında, ölülere, onlarla birlikte yoldaşlık edecek malları bırakmak gayesiyle ölü ile birlikte gömülen diğer kişilerin öldürülmeleri arasında tam anlamıyla bir ayırım yapmanın gerekli olduğu görülmektedir. Son zamanlarda görülen örneklere rağmen, hataların, arınma yolu ile veya bir para cezası ödemek suretiyle telafi edilebilmesi için, Moğolların adak kurban etme olayından haberdar olmadıkları anlaşılmaktadır. Buna karşın kurban, ibadet, dua ve de teşekkür yolu ile yapılan fedakarlıklar ve cenaze ve ecdata değin fedakarlıklar onlarda yaygındı. Bunları, cenazeleri tetkik ederken göreceğiz, şimdi burada, ancak birinci tür kurbanlara değineceğiz.

Kurban, Türk-Moğol törelcrinde temel bir yer işgal eder. Herşey bunun nedeni olabilir[10]: zaferi istemek için veya teşekkür etmek için (yukarıda gördüğümüz gibi bayrağa olabilir, ancak ayrıca açıkça belirtildiği gibi tanrılara ve Gök'e yapılabilmektedir); barışı ve de anlaşmalar temin etmek için; kuraklık zamanında yağmur yağması için (N.16, sf.12)ve XVIII. asırda bilindiği üzere, ayrıca Tuluy'un uzun hastalık döneminde de görülmüş olduğu veçhile eskiden de hastaların iyileşmesi için kurbanlar sunulurdu (J.12, 2, sf.89; Q.144, sf.506) Görünmezin desteği haline gelen herhangi bir nesne, Gök, Yeryüzü (veya da Gök ile Dünya bir arada), dağ, su, kaynaklar, nehirler ve ırmaklar, yıldızlar, ateş ve ocak, ağaçlar, taşlar ve kayalar, ecdat, bayrak, putlar... veya da *Gizli Tarih* 'in bildirdiği gibi (189 sayılı paragraf) Ong Han'ın kesilmiş başı, şu veya bu sıfatla özel saygı sunulmasına neden olabilir. Bunun yanında ekseri kurbanın kime yapıldığının öğrenilmesi, duanın kime yapıldığını anlamaktan daha kolay değildir. Ateş önünde bir hayvanın öldürülmesi olayı, hayvanın ateş için öldürülmesi amacıyla gerçekleştirilebildiği gibi, Gök-Allah için de olabilirdi. Çin yazıtındaki *Po-teng-ning-li*'nin, Gök'e bütün kurbanların yapıldığı, yeryüzünün dağ tanrısı şeklinde takdim edildiği hatırlardadır.Eskiden olduğu gibi son zamanlarda dahi, Gök'e en üst düzeyde kurban verilmesi olayı, kuşkulu durum ve yerlerde gerçekleştirilen kurbanların büyük bir çoğunluğunun, onun için yapıldığını düşündürmektedir. Bu konu hakkında duyulan kuşkular, kurban'ın törenleri, sıklığı ve hatta bazı durumlarda varlığı ile ilgili olarak duyulan kuşkuları belki de haklı çıkarmaktadır. Heftalitlerin, Gök'e yönelik olarak gerçekleştirdiği günlük ibadetler kurban niteliğinde midir yoksa günlük dua etme şekli midir? Cengiz Han, "hergün Burkan Kaldun'a kurban adayacağım" derken bundan ne kastetmektedir? O zamanlarda kendisi, hergün hayvan kurban adıyamıyacak kadar fakirdi. Kaynaklar tarafından bize verilen tarihler, gösterişli törenlere ait tarihlerdir. Bunlar çok çeşitlidirler. Sabahın, günün seçilen saatı olduğu Kitanlarda (I.33, sf.338), hakkında ayrıntılı bilgilerimiz olan, kurban adama ile ilgili takvim oldukça karmaşıktır. *Leoa-çe*'ye göre, altıncı ve dokuzuncu ay dışında, her ay, ayın birinci gününde, Göğe, dünyaya ve ecdada adak kurban edilirdi; ikinci gününde Gök'e, dünyaya, ünlü dağlara ve büyük nehirlere; üçüncüde aya, Mu-ye dağına, rüzgâra, dünyaya, Gök'e iki kere; dördüncüde aya, Mu-ye'ye, rüzgâra, geyiğin ruhuna; beşincide Gök'e ve dünyaya, ilahi kadına, Mu-ye'ye, rüzgâra, beyaz atın ruhuna; yedincide Gök'e ve dünyaya, sonra yine Gök'e; sekizincide Mu-ye'ye; onuncuda üç kez Gök'e ve dünyaya? onbirincide, Mu-ye'ye; onikincide Gök'e ve dünyaya ve de geyiğin ruhuna kurban adanırdı (I.34, sf.81-83). Çoğu kez, yılda iki kez, herhalde gün-tün eşitliği sırasında, ilkbaharda ve sonbaharda kurban adanırdı; yazlık kurbanlar ve de Uygur'larda kışlık kurbanlar, gün dönümlerinde adanırdı (I.23, sf.57); herhalde Hiung-nu'larda, kurbanlar yılın başında adanıyordu (I.17, sf.59; I.15, sf.76-77, I.14, sf.48) ve de kuşkusuz onlardan sonra gelmiş olan diğer bütün toplumlarda (bazen, toprağın ilk ürünlerinin sunulması şeklinde değilse dahi) kurban adanıyordu. Tu-kiu'lerin adadığı büyük kurbana ait tam tarih, Çinliler tarafından hassas bir şekilde verilmektedir; bu tarih, ayrıca, Hiung-nu'lara ait büyük kurbanların tarihi de olabilirdi ve beşinci ayın ortadaki on günlük döneme veyahut, daha hassas olarak, bu dönemin sekizinci gününe rastlamaktadır. "Beşinci ayın ortasındaki on günlük dönem zarfında Gök Tanrısına kurban adamak için toplanırlardı"; "beşinci ay zarfında, Göğe adamak için çok sayıda koyun ve at öldürüyorlar" (0.78, sf.214; I.25, 1, sf.42). Tu-kiu'lerin

---

[10] "Kurban nesneleri": "Kurbanın uğruna adandığı... bu tür nesneler" (P.35, sf.12).

saltanatı zamanında, beşinci ay, 13 Mayıs ile 11 Haziran tarihleri arasında başlardı. Dolayısıyla kurban, hudut tarihler olan 21 Mayıs ile 19 Haziran günleri arasında adanmış oluyordu ve muhakkak ki bu kurban, yaz başı kurbanını oluşturuyordu.

Bilindiği gibi, hiçbir kurban, kutsal yerin dışında adanamaz, aksi halde cinayet haline gelir (P.35, sf.33). Pelliot'un kaydetmiş olduğu gibi, Çin kaynakları Tu-kiu'lerin üç büyük kutsal yeri olarak, ecdat mağarasını, *Po-teng-ning-li*'yi ve To-jen nehrinin yakınında bilinmeyen bir yeri belirtmektedir. Anılan Çin kaynakları, bunların ikisi arasında kurban adandığını belirtmektedir ve kuşkusuz üçüncü yerde de kurbanlar adanıyordu (O.78, sf.219). Ataların ikâmet yeri, özellikle bir mağara, doğal bir tapınak niteliğindedir. Çok sayıdaki belge, bir nehrin kaynaklarının (?) veya daha doğrusu nehrin yukarısına doğru ilk akıntılarının diğer bir tapınağı oluşturduğunu belirtmektedir. *Yuan-şe*, Moğol konfederasyonunun büyük yemin yerinin, A-lei'nin kaynaklarında bulunduğunu ısrarla belirtmektedir (MGT. 141 sayılı paragraf; ayrıca bkz. 0.35, sf.106-107). Tu-kiu'ler, Gök Tanrısı'na kurban adamak için Tamir nehrinde toplanırlardı; diğer boylarda kurban, bir köprü üzerinde adanmaktadır (I. 25, 1, sf.191). Arazinin her türlü yüksek yeri kutsal bir alan oluşturmaktaydı ve belki de bayrağın toprağa dikildiği yer, ayrı bir kutsal alan oluşturmak için yeterli olmuştur. Metinler, Türk-Moğol boylarının kendi ibadetlerini uygulamak için ne ölçüde kutsal ve sihirli bir yere ihtiyaçları bulunduğunu oldukça iyi bir şekilde belirtmektedirler. Hiung-nu'larda, her bir kampta, kurbanlara ayrılmış bir alanın, bir kurban "evi"nin varlığından bahsedilmektedir, bu deyimler, To-pa'larda da bulunmaktadır (I.17, sf.59; I.15, sf.77; I.14, sf.47; N.32, 1, sf.59); daha sonraları, kurban odasından "tapınak" tan söz edilecektir (I.11, sf.440). Bu konu ile ilgili olarak gerekli itirazî kayıtları daha önce koymuştuk.

Deve dışında, evcil hayvanların hemen hemen tümü kurban edilebilir, ancak step toplumları tarafından en fazla tercih edilen hayvan kuşkusuz, Sibirya ormanlarındaki Ren geyiğinin yerini almış olan attır (M.35, sf.92; M.21, sf.155; Q.119, sf.64, vs.). Herodot'un ve Strabon'un Iskitlerde ve Massaget'lerde atın adanması ve özellikle onun boğulmasıyla ilgili olarak söyledikleri, Türkler ve Moğollar için bugün de geçerlidir (G.17, 4, sf.60-61; G.39, XI, sf.8). Ortaçağda ve günümüze kadar, atın kurban edilmesi, ayinlerin en büyük olayı olarak kalacaktır. Radlov'un bu kurban merasimi hakkında yapmış olduğu tasvir (M.55, 2, sf.20-50. İyi bir özeti için bkz. P.24, sf.175 ved.), şaman seansı ile ilgili olarak yapmış olduğu tasvir kadar klasik hale gelmiştir. Fakat örneğin, koyun, boğa, köpek gibi diğer hayvanlar ve sadece Tunguzlarda olmak üzere (bunların ismi belki de domuz anlamını taşımaktadır; Türkçe'de *dongus* kelimesine bak.) domuz, bazen tek başına bazen atla birlikte kurban edilirdi. Kitanlarda ve onlardan sonra Mançularda, beyaz bir atın ve de, aynı zamanda hem ecdadı hem de gök ile dünyayı temsil eden siyah bir boynuzlugilin beraberce kurban edilmesi oldukça karmaşık bir olay olarak görülmektedir. Bu husus onların, diğer hayvanları da, bir beyaz koyunla bir siyah koyun gibi, her zaman karşıt çiftler halinde kurban ettikleri ihtimalini akla getiriyor (I.34, sf.11, 18; I.14, sf.40; I.15, sf.56; D.9, sf.426). Devenin kurban adağı olarak kullanılması fevkaladeden bir olay sayılmalıdır ve bununla ilgili bir açıklama bulmak oldukça ilginç olacaktır. Bu konu ile ilgili olarak yapmış olduğum araştırmalardan pek tatmin olmuş değilim (R.9). Ren geyiği için söz konusu olduğu gibi köpeğin kurban

edilmesi, yük çeken hayvanları hedef alan Kuzey ülkelerinde geçerli olgu olup, bu geleneğin devam etmesinin nedeni ise, köpeğin steplerin iklimine intibak edebilmiş olmasıdır. Bu kurbanlar, yemin olayı vesilesiyle Komanlar, Bulgarlar ve Macarlar tarafından ve de ölünün ruhuna Kırmızı Dağa kadar refakat etmek üzere, Wu-huan'lar tarafından uygulanıyordu (İ.28, sf.74). Ayrıca, oldukça muğlak bir bağlamda olmakla beraber Kitanlar tarafından da uygulanmaktaydı. Sekizinci Ay'ın 8'inde hükümdar, beyaz bir köpeği, yatmak için kullandığı çadırının yedi adım ötesinde öldürüyor ve hayvanı sadece kuyruğu toprağın dışında kalacak şekilde gömüyordu; yedi gün sonra da çadırını gömülü köpeğin başı üzerine naklediyordu. Bu olayla ilgili olarak, R. Stein, tahnit edilmiş bir köpeği uzun bir sırığa yerleştiren Yu-çen'lerle ilgili bir Çin hikayesini hatırlatmaktadır. Açıkça görülüyor ki, söz konusu olan, Altay halklarına özgü olan, klasik şekilde gerçekleştirilen, Göğe bir kurban adanması olayıdır, fakat iki olay arasında herhangi bir ilişki görmüyorum ve bu konu ile ilgili tatminkâr bir açıklama da bulamıyorum (I.34, sf.135-136). Ancak, köpek, yavaş yavaş toplu şeklinde kurban edilmemeye başlandı, fakat eski törenlerin hatırası kalmıştır. Bu eski törenler *Gizli Tarih*'te görülmekte ve *Gizli Tarih*'te "tahnit edilmiş bir köpek"ten, "bazı kurbanlarda yararlanılan, tahnit edilmiş bir köpek şeklinden" bahsedilmektedir (D.19, sf.304). Etçil hayvanın bu temsiline, Kitanlarda gördüğümüz tahtadan bir tavşan tekabül etmekte ve iki gruba ayrılmış kişiler, üçüncü Ay'ın, üçüncü gününde kutlanan bir bayram sırasında ata binmiş durumda, bu tavşana silah atıyorlardı (I.34, sf.127). Bu kutlamanın, herhalde tavşanın tabulaştırılmasından sonra meydana gelmiş olması lâzımdır ve Türk-Moğol topluluklarında sık sık düzenlenen bu olay, Türkiye'de de Alevilere özgü olup, dünyada oldukça yaygın şekilde bulunmaktadır (R.28; P.67; Q.21).

Kurban için temel önemde telakki edilen ölçütten ayrı olarak kaynaklarımız, kurban edilen hayvanda bulunması gerekli niteliklerden hemen hemen hiç söz etmemektedir. Kurbanın erkil olması zorunlu olarak gerekmemektedir. Zira *Gizli Tarih*, hiç olmazsa bir kısrağın adak olarak kurban edilmesinden bahsetmektedir (141 sayılı paragraf). Anadolu'da geleneksel olarak Tahtacılarda söz konusu olduğu gibi, hayvanın yarasız, lekesiz ve tertemiz şekilde kurban edilmesinin gerekli olup olmadığı bilinmemektedir (ancak bu olay, onlarla birlikte İslam'dan alınmış olsa gerek). Olayların büyük bir çoğunluğunda, beyaz ve saf olduğunu belirtebilmek için sadece dış görünüşüne dikkat edilmektedir. Bu sessizlik, ondan beklenen aşağıdaki nitelikler konusundaki çekişmeli tartışma ile çelişki halindedir: beyaz, sarı, sağlıklı, güzel, daha kullanılmamış olması gerekmektedir (Q.68, sf.374). Kurban edenin kimliği konusunda, kurban edilen hakkındakinden daha fazla bilgiye sahip değiliz. Bununla birlikte, her ne kadar münferit kurban mevcut ise de, kurbanın genellikle, ailenin, klanın veya imparatorluğun kollektif bir eylemi (Ne zaman? Nasıl? Neden?) sonucunda meydana geldiği görülmektedir. Kollektif kurbanda, toplumun her bir üyesi işe karışmış olur ve bunun dışında kalmak, klandan dışlanması anlamına gelmektedir. Bu macera, gayrimeşruluğundan kuşkulanılan, Bodoncar'ın oğlunun başına gelmiştir. (MGT. 44 sayılı paragraf). Ekseriya, kurban eden kişi, bir kez daha cinayetin sorumluluğunu alan baba, başbuğ, hükümdar ve de aynı zamanda, rahip olarak değil fakat ruh uzmanı ve de "insan biçimindeki hayvan" şeklinde hareket eden şamandır. Özel durumlarda ve de belli amaçlarla, kadın dahil, her kişi bu eylemi yapabilir. Bu nedenledir ki, günümüzde, genç evli kadın, evin sahibesi olabilmek için ateşe kurban adamaktadır (O.84, sf.45). Dolayısıyla, kurban düzeyinde sorumlu olan kişinin

bizzat kendisinin kurban eylemini yerine getirmesi gerekmektedir. Her yıl, Tu-kiu'lerin hükümdarı, kurban eyleminde hazır bulunmaları için asilleri, ecdad mağarasına götürürdü. Kendisinin bizzat gidemediği durumlarda, yüksek bir memuru yerine vekil tayin ederdi (I.6, sf.15).

Türk-Moğol metinleri, kurbanla ilgili olarak ancak tek bir tasvirde bulunuyorlar; bu tasvir de kısa, tercüme edilmesi ve yorumlanması güç bir tasvirdir. *Gizli Tarih*'e ve bununla ilgili ender Çin kaynaklarına dayanarak, sadece ecdatlara kurban adamak için, imparatoriçelerin (Hatunların) öncülüğünde belli ve fakat bilinmeyen bir yere, ilkbahar mevsiminde gidildiğini öğrenmekteyiz. "Birileri" (belki Şaman? Ligeti buna inanmaktadır, ancak dayandığı nedenleri pek anlıyamıyorum) bunları toprakta yakaraktan, etle içkileri adıyordu. Bunların bir kısmı ecdatlara verilir ve Moğolcada, et için *Bilegür*, ve içki için *sarkut* denen kalan kısmı da, orada bulunanlar arasında dağıtırdı (MGT. 70 sayılı paragraf, Q.94, sf.145-161'e bkz.). Bu tören yapılanlar arasında tek değildir, zira *Yuan-şe*'de bundan söz etmektedir ve ayrıca, gerek Kitanlarda ve gerekse Yu-çenlerde, özellikle ecdatlara hitaben yapılan bir kurban dolayısıyla, *acaru ineru* denen, alkollü içkilerle ve sütle birlikte "yiyeceklerin yakılması" şeklindeki deyimden söz edilmekte ve de, son olarak, hala günümüzde Ordos'ta bu gelenek sürdürülmektedir (I.34, sf.64; D.19, sf.300-306; M.47, sf.9). Bundan daha evvelce de söz etmiştim.

Kurban töreninin sadece bir tek şekilde yapıldığını ve bunun da aynen muhafaza edildiğini varsaysak dahi, bu konu ile ilgili bilgi kırıntıları, kurbanla ilgili töreni Ortaçağda cereyan ettiği şekliyle tekrar tasvir etmemize olanak tanımamaktadır. Ancak, bunlar eski zamanlar ile yeni zamanlar arasında bir devamlılığın bulunmadığını göstermekte ve bunlarla ilgili bazı ipuçları vermektedir. Günümüzde titizlikle zorunlu olan, bir kazığın mevcut bulunması olayının daha eski zamanlarda da bulunduğu, örneğin Rubruck, Vincent de Beauvais (G.35, sf.82; sf.80'e ve G.27, sf.14'e bak.) ve *Gizli Tarih* tarafından teyit edilmektedir. Bodoncar'ın oğlunun, kurbanla ilgili törenlerden dışlanmış olduğu vakit, "ilk başta, kurban sırığının bulunduğu yere kabul edilmişti" denilmiş olduğu gibi, bu kez, "Jevüredey'i kurban sırığının olduğu yerden çıkardı" (MGT. paragraf 43-44) şeklinde ifadede bulunuldu. Bazen, bir tümsek üzerinde dikilen bir kazık etrafında, daire şeklinde dönülürdü. Bu daire şeklindeki dönüşler son derece önemlidir. Tobgaçlar Çinlileşmeye başladıkları vakit, kısa bir müddet evvel "gün ağarmadan at üstünde tepeden tırnağa kadar silahlanmış olarak ve arkasında yirmi atlının takip ettiği kralları tepenin etrafını dolaşıyordu. Silahlı olarak tepenin üstüne çıkıyor ve kurbanı adıyordu. Ve sonunda, atına binerek, tepenin etrafını tekrar dönüyordu. Buna: Göğün Turunu Yapmak deniyordu" (F.10, sf.178) şeklinde olayı hatırlatıyorlardı. Diğer yazarlar arasında, Ricold, Moğolların iyi bir ata binmiş, bir at cambazını koşturduklarını anlatmaktadır (G.2, sf.285). Kurban etme olayı da değişik şekillerde yerine getirilirdi. Daha yukarıda, yemin vesilesiyle yapılan kurban etme olayının kılıç darbeleriyle yapıldığını ve de "bir hayvanın ikiye bölünmesinden" söz edildiğini gördük. Ancak çoğu kez, kanın akmaması için tertibat alınırdı. İbni Fadlan olayı şöyle açıklamaktadır: "Türkler kurbanı kesiyorlar, fakat onlardan biri, koyunun başına öldürene dek vurmaktadır" (H.44, sf.23). P.Huc, bıçağın hayvanın yan tarafına saplandığını gözlemlemiştir ve kendisine şu şekilde açıklamada bulunulmuştur: "Biz, Çinliler gibi öldürmüyoruz... Doğrudan kalbi hedefliyoruz. Yöntemimize göre, hayvan daha az acı

çekmekte ve kanın tümü içinde kalmaktadır" (J.14, 1, sf.343-344). Gmelin, bunu daha klasik bir şeklini vermekte ve bu anlatım, Sihirokogorov tarafından, Tunguz'lar için aşağıdaki şekilde hemen hemen aynı biçimde tekrar edilmektedir (M.58, sf.36): "Şaman, büyük bir bıçakla hayvanın (koyunun) göğsünün sol yanında bir yarık açaraktan... elini soktu... ve kalbini oradan çıkardı" (J.12, 2, sf.89). Hayvan öldükten sonra, derisi yüzülür ve parçalanırdı, bazen de boşaltılarak ve üstünkörü şekilde mumyalaştırarak daha sonra kazığa geçirilirdi. "Bir kazık almak suretiyle, bunu arkasından sokup ağzından çıkarttılar" der Ricold (G.2, sf.285). İbni Battuta da (H.13, 6, sf.301) şöyle açıklamada bulunmaktadır: "Büyük bir tahta sütun inşa ettiler ve buna, ağzından çıkarttıkları bir tahta parçasını arkalarından sokmak suretiyle, bu atları astılar". Koman stepinden geçerken, Rubruck, "yüksek sırıklarla asılmış durumda, dünyanın dört istikametine doğru, dörtlü gruplar halinde yerleştirilmiş onaltı atın derisini" gördüğünü anlatır (G.35, sf.82). Göğe doğru yanlamasına gerilmiş bu at postlarının temsili, çağdaş Sibirya-Altay dinleri tarihçilerinin en iyi bildiği temsildir. Tu-kiu'lerin, kurban edilen atların ve koyunların başlarını sırıklara asmış olmaları dolayısile zamanla bir evrim meydana gelmiş olması düşünülebilir (I.25, 1, sf.9).

Yapmış olduğumuz bu kısa derlemeden, gerçek bir devamlılık arzetmesine rağmen, kurbanla ilgili törenlerin kesin bir bütünlük teşkil etmediği ve özellikle bunların, eski klasik şekilleriyle bize tam olarak intikal etmedikleri anlaşılmaktadır. İbadet şekilleri konusunda genellikle yetersiz bir şekilde bilgimiz olduğunu kabul etmek gerekir. Bununla beraber, belgelerin daha iyi bir şekilde incelenmesi halinde, bunların bize daha uzun boylu bilgiler sağlaması kabildir.

ALTINCI BÖLÜM

SON GÜNLERDEN SONSUZLUK ALEMİNE DOĞRU

SONUÇ

Ölüm

Bouillane de Lacoste, bir Moğol'un ağzından, bana karakteristik gibi görünen şu cümleyi işitmişti: "Şamanlar bize hayatla ilgli şeylerden söz etmektedirler, halbuki lamalar bize sadece ölümle ilgili şeylerden bahsederler" (M.16, sf.17). Şamanizmin, saygınlığının bir yerde buna bağlı olduğundan şüphe etmemek gerekir.

O büyük saldırgan ve zalim barbarlar olan Altaylılar, evrensel dinler, onların derin hislerini etkileme imkânına erişene dek, herşeyden fazla ölümden korkuyorlardı. Bunlar, bu haliyle, en azından hayata az önem veren Durkheim ekolüne bağlı olanların belirttikleri "ilkel"lere nazaran (P.18, sf.233 ve arkasındaki) ve de eski kültürlerinin değil ve fakat kendi yapılarında derinden altüst olmuş kültürlerin etkisi ile ölümden korkanlara oranla bir farklılık arzetmektedir (P.55, sf.632, 669). Bizzat kendilerini tehlikeye atma cesaretini göstermediklerinden veya genel olarak insan hayatına büyük bir saygı gösterdiklerinden değil! sadece kendi hayatlarını idame ettirmek isteyenlerin onu kaybedeceklerini ve de hayatta kalmanın en iyi yolunun başkasının kanını akıtmak olduğunu biliyorlardı. Fakat, teknik nitelikte olsun veya büyülü nitelikte olsun, koruyucu engelleri birbiri ardına koyuyorlar ve kötünün yok edici güçlerine karşı saldırılarını artırıyorlardı. Tedavi seansları, deneysel veya daha önceden bilinen ilaçlara başvurmalar, uzun yaşamaya yönelik dualar, çevreye saygı ve de daha önce sözünü etmiş olduğumuz tümen tümen törenlerin açıktan itiraf edilen amacı aslında hayatlarını uzatabilmektir.

Onlar ne olursa olsun savaşta ölmeyi tercih etmektedirler. Çin kaynakları bize, Vu-huan'ların savaşta ölmenin daha asil olduğunu kabul ettiklerini (I.28, sf.74) ve de Tu-kiu'lerin "savaşta ölmeyi bir onur olarak saydıklarını ve bir hastalık sonucunda ölmekten utanç duyacaklarını" (I.21, sf.29) anlatmaktadırlar. Acaba bu çok eskilerden kalan bir miras mı?. Esasen Strabon, Masagetlerde hastalık kelimesinin kötü karşılandığını işitmişti (G.39, sf.247). Birçok toplulukda hastalıkların ve manevi yükümlülüklerin en büyüğü olan ihtiyarlığın kurbanı olan yaşlılar için yapılan törensel infazlar hakkındaki iftiralar (belki de dedikodular) bundan kaynaklanmaktadır (P.8, sf.115; P.48, sf.273). Şimdilerde Tes yazıtı dolayısile Türklerin ihtiyarlık sonucu ölümü ne şekilde ifade ettiklerini biliyoruz: "Bu olaylar üzerine, yaşı onun hakkından geldi" *yaşı tegdi* (A.10, 1, satır 4) ve de yanlış anlamalara meydan vermesin diye, bunun anlamının açık olmasına rağmen metin daha ileride şu şekilde bir ayrıntı vermektedir: "Yaşından dolayı hasta düştüğünden, uçuverdi" (aynı yer, 3. yüz, satır 2. aşağıya bak.). İnsanın çöküşüne bir tür açıklama getirilmiştir ki o da, hayat gücü olan *kut*'un yitirilişi veya yenilenmemesidir. Bu açıklama tarzı ilkel midir? Yaşlılarla ilgili ötanazyanın bir algılama eksikliğinden kaynaklandığı ve dolayısıyla bundan daha önce ortaya çıktığı düşünülebilir. Yaşlıları eziyetsiz bir şekilde öldürme adetinin orijinal hiçbir yönü yoktur (P.25, 2, sf.18). Strabon, bunun Hazarlarda ve Derbislerde ortaya koymuştur (G.39, XI, 11). Ayrıca bu husus, yaşlılara karşı Vu-huan'larda (O.101, sf.11), Tu-kiu'larda ve Hiung-nu'larda sıkça ifade edilen aşağılama duygusundan kaynaklanmış olabilir (I.21, sf.8; I.29, sf.2). Bunun günümüze kadar

Buriyatlarda, Yakutlarda ve Çukçelerde (M.39, sf.9; Q.134, sf.212-213, M.20, sf.91) varlığını sürdürdüğü görülmektedir. Eski ve Ortaçağ Türk ve Moğollarında bunun bir izine rastlayamadım; ancak buna karşın Kimeklerin yaşlılara karşı besledikleri saygıyı ve bunlarda yaşlı Tu-kiu'lu Tonyukuk'un yüksek bir mevkide bulunduğunu Yakut'ta okuyoruz (H.15, sf.213). Acaba bu, gücün ve özgürlüğün verdiği gurur anlamına gelebilir mi? Sık sık esaret hayatına alışamamış olan kişilerin intihar ettiği işitilir (H.11, sf.453); Cengiz Han'ın bir generali olan Belgütey Noyan'ın beyanından anlaşıldığına göre, intihar yolunun şerefsizliğe maruz kalmamak için seçildiği sanılmaktadır (MGT. paragraf 190).

Son derece bulaşıcı olan (P.48, sf.275) ve ölümü, sihirli ölümü haber veren, savaşta vuku bulana oranla daha az normal ve daha az tatminkar olan ve de muhtemelen *kut*'a yakın fakat ondan değişik bir şey olması gereken *ülüg* "Şans"ın kaybından kaynaklanan hastalık, korku salmakta ve sağlıklı kimseleri önlemler almaya sevketmektedir. Şamanizmi ve hekimliği hiç dikkate almayan güzel bir özette Miquel, Türklerin tepkisini şu ifadelerle ortaya koymaktadır: "Hasta mı? Hastalığa yakalanan kişinin uzaklaştırılması suretiyle herkesin sağlığını korumaktan başka ne yapılabilir ki? Hasta asil ise ölümü veya iyileşmeyi bekliyecektir; fakir ise tabiat içinde kendi haline terkedilecektir" (N.25, 2, sf.235). Bunun korku hissi ile herhangi bir ilgisi olmamakla birlikte hastalık korkusu iyice yaygınlaştırılmış olmaktadır. Nitekim, komşuların ve oradan geçenlerin uzak durmaları için uyarılmaları ile işe başlanmaktadır: "Yere bir mızrak çakılmakta ve bu mızrak siyah bir keçe parçası ile sarılmakta ve ondan sonra hiçbir yabancı bu (hasta) adamın evinin duvarlarının içine girmeye cesaret etmemektedir" (G.29, sf.41). "Hasta yatağında yatmakta ve orada bir hastanın olduğunu ve de oraya girilmemesi gerektiğini belirtmek için evinin üzerine bir işaret konmaktadır. Bu surette, ona hizmet edenin dışında hiç kimse hastayı ziyaret etmemektedir. Ve büyük kamptan (ordunun konakladığı yerden) birisi hasta olduğunda, sınırların geçilmemesini temin için, bölgenin çevresine nöbetçiler yerleştirilmektedir" (G.35, sf.82-83). Aynı şey, üç asır evvel İbni Fadlan'ın belirtmiş olduğu gibi, Batı Türkleri için de geçerliydi: "Hasta insanlara hizmet etmek için esirler görevlendirilmekte ve hiçbir özgür insan onlara yaklaşamamaktadır. Hasta, esir tutamıyacak kadar fakir ise, bu takdirde ölmeye veya iyileşmeye terkedilir. Tehlikeyi belirtmek üzere, çadırın kapısı üzerine ufak bir bayrak asılır ve bu bayrak orada iki yıl asılı bırakılırdı" (H.44, sf.79-80). Değişik zamanlarda değişik toplumlardan elde edilen bu bilgiler bazı küçük ayrıntılar gözönüne alınarak-tan, kabule şayan olacak kadar birbirine benzemektedir. Ancak olayları tam olarak ayırmak gereklidir ve hastanın yanına girme yasağının her zaman söylenildiği kadar vazgeçilmez bir kaide olmadığını belirtmek lazımdır. Örneğin, Mönglik'in, ölüm halinde olan Cengiz Han'ın babasının yanında ne işi vardı (MGT. paragraf 68). Bu kadar çok sayıda asker ve silah arkadaşı, ağır yaralı arkadaşlarını nasıl tedavi ediyorlardı ve de Borokul, bir okun Ögedey'nin boynunda açtığı yarayı tıkayan kanı (ve de sihirli kanı) nasıl emebiliyordu (aynı yer, paragraf 173).

Cengiz Han'ın en önemli uğraş konularından biri, sonsuzluk ilacını arayışı olmuştur. Bu sonsuzluk ilacı kendisini uzun süre meşgul etmiştir; ancak zamanının en akıllı ve en bilgin kişisi olarak saydığı bir Taoiste rastladıktan sonra bu ilacı aramaktan vazgeçmiştir. Bu kişi bu ümidin boşuna olduğunu kendisine yaklaşık bir ifade ile şöyle söylemiştir: "Hayatı uzatmanın çareleri vardır, ancak, ölümden kurtulmak için herhangi bir ilaç mevcut değildir" (I.2, 1, sf.86).

Böylece dünyanın tanımış olduğu en yakıp yıkıcı insanlardan biri olan ve de bunu yaparken ulvi bir eser meydana getirdiğine ve Gökle irtibatta bulunduğuna büyük bir imanla inanan bu kişi, sahip olduğu en değerli şeyin ona zevk veren nesneler olduğunu ve de tümüne sahip olunsa dahi, öte dünyanın değerlerinin bunların yanında hiçbir şey ifade etmediğini düşünüyordu. Kendisinde herhangi bir mistik eğilim olmadığı; kendini *tengri kuli*, "Tanrı'nın kulu" (A.18, 2, sf.163) diye tanımlayan yaşlı dindaşının manevi yönden çok uzağında olduğu; olağanüstü enerji ve hayatiyet dolu olduğu ve eğer Reşideddin konu ile ilgili olayları sadakatla aktarıyorsa, kişisel (politik değil, o tamamile ayrı nitelikte idi) idealinin fevkalade basit olduğu bir gerçektir. En büyük zevki "düşmanlarını ezmek, onları önüne katıp kovalamak, mallarına el koymak, onların yakınları olan kişilerin gözyaşlarını seyretmek, onların karılarını ve kızlarını kolları arasına almak" veyahut "yaldızlı esvaplar giymek, yağlı ve şekerli yemekler yemek, olağanüstü savaş atlarına binmek ve de en güzel kadınları kolları arasına almaktı" (O.70, 1, sf.404, 416).

Fakat yine de kaçınılmaz olaya katlanmak gerekiyordu. Sonuçta bu, sesini yükseltmeden değilse de, bir tür kadercilikle yapılmış oluyordu; ve de rituellerin gerçekleştirilmemesi konusu dışında, Westermarck'ın her kaçınılmaz olduğunu ifade ettiği, yaşayanlara karşı duyulan intikam arzusu olmadan yerine getiriliyordu (P.80, 2, sf.534). Gözlemciler bu olguyu tespit etmişler. Marvazî, Kimeklerin veya komşularının, ölümün eşiğinde şunları söylediklerini aktarmaktadır: "Allahın iradesini kabul ediyoruz" (H.31, sf.32). Bizzat kendileri de bunu yazıtlarında tekrarlamaktadırlar: "insan ebediyen yaşamaz" (B.10, 3, sf.65). "Zaman, insan farkına varmadan geçiyor, insanoğlu ebediyen yaşamaz" (aynı yer, 1, sf.44). "Dünyaya gelen faniler için ebediyet yoktur" (MGT paragraf 145; ayrıca bkz. D.1, sf.143). "Zaman tanrısı istediği gibi hareket eder, tüm insanoğulları fani doğmuştur" (M.1, N., satır 2). Veya da, ölmüş olan kişi kendi yakınlarını, kaderi kabul etmek için şöyle yüreklendiriyordu: "Cesur olun! katlanın!" (Suji, satır 9). "Benim bu dünyada insan olarak doğmam dolayısıyla benim buradan ayrılmam da düzenin gereğidir" (Elegesh, 2). İş, bazen de çabaları faydasız olarak nitelendirmeye kadar gidiyor ve bu durumda, bir alınyazısı dogması ile karşı karşıya geliniyordu. Attila'nın şunu söylediği rivayet edilir: "Hiç bir ok yaşayacak olan kişiye saplanmaz, halbuki sulh zamanında dahi kader ölecek olanların günlerini sayılı kılar" (G.20, XXXIX). Bir özdeyiş şöyle der: "Eceli gelmiş olan fare, kendinin hayalarını eşeler" (B.10, 1, 348, 3, sf.267).

Kaçınılmaz bir olay olarak kabul edilen ölüm, bazen onu belki de dolaylı olarak belirleyen metaforlarla anlatılmaktadır. Herşeyden evvel eski Türk yazıtlarında oldukça nadir olarak ve sadece çok yüksek düzeydeki yetişkinler için *kergek* kelimesi kullanılmaktadır (Q.145, sf.134-135). Bu kelime, tartışmasız olarak bildiğimiz üzere, "gerek" "gerekli olan" şeklindeki anlamları ifade etmektedir; nitekim bu husus "gereğinden fazla" altın ve gümüşün getirildiğinden söz eden bir cümlede (M.1, N.-E., satır 12; M.2, S., satır 11) ve de ayrıca İrk Bitig'de ve keza Kaşgarî'nin yazılarında birçok yerde görülen ve sonradan alacak olduğu *kerek/gerek* şekli ile ve de Türkiye'de konuşulan Türkçe'deki varlığıyla iyice kanıtlanmış bulunmaktadır. M.Hagaard, bunu, bir yanlışlık eseri olarak, "akdoğan" şeklinde çevirmek istemiş (Q.63, sf.96,100) ve bu olgu, onu bu kelime ile birlikte bulunan, *bol* - "olmak" fiilini, *bul* - "bulmak", "rastlamak" şeklinde yorumlamaya zorlamıştır. Bu kelime Köl Tegin (M.1, N., satır 11) ve Köl-

iç-Çor (İkhe Kuşotu, satır 23) için kullanılmaktadır: "Büyük kardeşim Köl Tegin (Köl-İç-Çor) gerekliliği buldu". L.Bazin, bu deyimi, kelime kelimesine "kara yazı" şeklinde çevrilebilen ve batı Tu-kiu'lerinin Talas 2 yazıtında okunan (A.14, sf.252) bir lehçe değişikliğinden başka bir şey olmayan (Talas 2) ve de Türkiye'de hala geçerli olan kara yazı "kötü kader" şeklindeki diğer bir deyimle ilişkili görmektedir. Halbuki bu "kötü kader"e daha ziyade, belki kendileri de kişileştirilmiş olan, *bir bung*, "endişe" ve de *bir essiz* "felaket" kelimesi tekabül etmektedir. *Sangun*'un oğlu bir *Çor* "dertsiz büyüdüm" der; dert de şu olmuştur ve ardından, dolaylı şekilde ve dolambaçlı kelimelerle, ölmüş olduğunu ifade eder (Barik 3). Genellikle *-im* şeklindeki birinci kişinin tekil iyelik soneki ile sonuçlanan *essiz* kelimesinin okunuşunun (konuşan, ölenin kendisidir) belirsiz olduğu bir gerçektir. Belki *siz im e*, "Ah siz, bizimkiler" şeklinde okunabilir ki bu da, yazıtlarda daha başka örnekleri görüldüğü gibi, kaybedilen yakın kişilere bir sesleniş olabilir; ancak baştaki sesli harf hiçbir zaman yazılmadığından ve sessiz harfin de çiftleştirilmesinin mümkün olması nedeniyle, *essizim* e "Ah benim felaketim!" şelindeki birinci şekil benimsendiğinde, anlamı daha tatminkâr olmaktadır. Yaruk Tegin aslında, "Yirmi birinci yaşımda, Ah benim felaketim" (A. 18, 3, sf.117-118) diye ağladığı vakit "Yirmi birinci yaşımda öldüm" demek istemektedir. Başka yerlerde, "felaketim" kelimesine, gerçekte çeşitli kişilerin ölüm haberini verir gibi görünen, bir nevi tekerleme şeklinde rastlanmaktadır (örnek; Açura, aynı yer, 3, sf. 131-137).

Bu kelimede ayrıca, üzüntünün derin bir ifadesinin yer aldığı su götürmez bir gerçektir ve bu da bizi yukarıda ilk satırlarda sözünü ettiğim güçlü yaşama arzusuna götürmektedir. Bu yaşaşama arzusu, daha da belirgin bir şekilde, Yenisey ve Tuva yazıtlarında, ayrı anlamları bulunan ve fakat oldukça benzer şekilde yalnız veya birlikte mevcut olan cümlelerde yer alan, *bökmedim* ve *adirildim* şeklindeki iki kilit kelimenin sık olarak kullanılmasından anlaşılmaktadır. Birinci kelime "yeteri kadar zevk almadım" "yararlanmadım" anlamındadır, ikinci kelime ise "ayrıldım" anlamında kullanılmaktadır. Ekseri, *öltim* "öldüm" şeklindeki çok haşin kelimenin yerine geçmelerinden öteye başka kullanım amaçları da yoktur. Ekseriyetle, yazıtlarda eksiklikler olması ve de metinlerin bozulmuş olması nedeniyle tam listesi çıkarılamayan, belirli bir dizi eşyaya atıf yapmaktadırlar. En azından insanın, ülkesinden, topraklarından, sularından, milletinden, kendi beğlerinden, arkadaşlarından, çocuklarından "ayrıldığı" bilinmektedir. Ancak hata dışında hiç bir zaman, kendi eşinden veya bir eşyasından "ayrılmaz" "yeteri kadar zevk almadığı" takdirde ayrıca, ülke, güneş, millet, çocuklar, beyler, atlar, tarlalar, samur kürkler, ve de ayrıca eşi için aynı şey geçerlidir[1]. Biraz ilerde, öbür dünya ve ritüellerle ilgili inançları tetkik ederken, bu konuya tekrar döneceğiz.

Daha önce belirtmiş olduğumun aksine (R.13, sf.93), ve de kısa bir müddet önce bu yanlışı düzeltmiş olduğum gibi (R.48) bazı örtmece kelimelerin kullanılmasına rağmen, Türkler ve Moğollar, ölümü doğrudan hatırlatan kelimeler

---

[1] Ölenin dünyada terkettiği veya kendilerinden yeterince zevk alamadığı eşyaları R.48'de sınıflandırmaya çalıştım. Bunları gün ışığına çıkaran başlıca yazıtlar, Yenisey bölgesi söz konusu olduğunda, Altın Köl, Abakan, Yenisey, Oya, Minusinsk yazıtlarıdır; Tuva bölgesinde bulunanlar ise, Begire, Elegeş, Ulu Kem Karasu, Çöl Köl 1,2,3,4,9 ve Uyug Turan 1,2,3 yazıtlarıdır. Halen okunamaz durumda olan veya anahtarı yetersiz şekilde çözülmüş çok sayıdaki metinlerin de hesaba katılması gerekir.

karşısında irkilmemektedirler; ayrıca örtmece kelimeleri de başka toplumlara oranla daha az kullanmaktadırlar.

Bu örtmece kelimeler arasında, ölüm sonrasındaki kader hakkında bilgi veren ve herhalde yalnızca bunu belirtmek için kullanılan ("uçmak", "akdoğan olmak") veya da, yanlış bir ifade ile ölümsüzlüğün inkârı ("hiç olmak") anlamını veriyor gibi olanlara değineceğiz. Birkaç dolaylı ifade, daha ziyade, yakınlarının ölümü ardından ortaya çıkan durumları, veya insanın bizzat kendi ölümüne neden olan şeyi (bir seferden *kelme*, yani "geri gelmemek") (Uybat 1, Altun Köl 2) veya da çok sevilen bir kişinin ölümünü (*körmedim* "seni tekrar görmedim") (Suji 2) belirtmektedir. "Babam öldü" yerine "babasız kaldım" ifadesi tercih edilmektedir (Uybat 3); ancak "babam öldü" şekli de hiç kullanılmıyor değil. Biz de bugün aynı şeyi yapmıyor muyuz?

Türkçedeki *öl-* "ölmek" fiili devamlı şekilde ve görünürde herhangi bir yasak tanımadan kullanılmaktadır. Tu-kiu'lerde kağan, hatun ve beyler için (herhangi bir ceza anlamı bulunmadan) kullanılmakta olduğu görülmektedir. "Köl Tegin öldüğünde", *ölip* deniyor ve bu durumda suçsuz ve kusursuz olduğu da açıkça belirlidir (M.1, N.satır 6). Ayrıca, aynı kelime bir milletin tümü için (bununla ilgili örnekler Tu-kiu'lerde, Uygurlarda, İzgillerde vs. bulunmaktadır); ordular için; atlar için (M.1, E, satır 23) kullanılmaktadır. Anlamları değerlendirirken Türklerin ölmek (*öl-*) ayrıcalığına sahip olduklarını, buna karşın düşmanlarının öldürüldüğünü (*ölür-*) söylemek yanlış olur (Q.63, sf.113). Daha ender şekilde kullanılan *ölüg* "merhum" veya "merhume" kelimesinin herhalde çok büyük anlamı yoktur. Üçüncü şahıs şeklinde kullanılan *ölür-* "öldürmek" "yoketmek" fiiline gelince, aynı şekilde hükümdarlar, milletin büyükleri (yabgu, şad), ordu, askerler, halk, belirsiz insanlar, hayvanlar (keçiler, yaban domuzları, kurtlar) için genelde kullanılmaktadır. Moğolca'da aynı şey, *ükü* "ölmek" kelimesi nisbeten az veya çok efsanevi kişiler için kullanmaya özenilerekten, yani biraz zorlama ile ufak çapta değişik bir anlam ifade etmek suretiyle, aynen kullanılmaktadır.

Başka bir vesile ile, ölümün esas nedenlerinin ne olduğunu şöyle açıklamıştım: Allahın emirlerine karşı gelmek; bir tabunun çiğnenmesi; hakarete uğramış hâkim-ruhların intikamı; belki de bunların sonucu olarak, *kut* ve *ülüg*'ün yitirilişi ve nihayet büyücülerin eylemleri... Bugün, kötü ruhlar olmasaydı Altay insanı ölmiyecekti, diye düşünülmektedir (P.71, sf.530'a bak.); Harva'nın düşündüğü şekilde, aynı şey o zaman için de geçerli olabilirdi (Q.68, sf.200). Reşideddin Argun'un ölümünü onların kötü eylemine bağlamakta (H.40, sf.268) ve Rubruckda, büyücülüğün neden olduğu bir ölüm hadisesini anlatmaktadır (G.35, sf.344-345). En azından, kendi döneminde Gmelin'e yaşlı birisi: "şeytanın her türlü kötülüğün ve dolayısıyla her türlü hastalığın faili olduğunu" söylemekteydi (J.12, 1, sf.351). Bu konuda herhalde ilkel niteliği olmaması gereken, yeni bir dualizm söz konusudur.

Aşk habercisi ve üretken güç olan elma, çoğu kez ölümün görünür nedenidir. Türkiye'de ufak çocuklara Azrail tarafından sunulmakta, (Q.15, sf.58), ayrıca çoğu zaman özverinin de simgesi olmaktadır (Q.59, sf.153-154; sf.43-44). Abu Muslim'in bir öyküsü bu konuda çok açık ifadeler kullanmaktadır. Birisi bir elmayı zehirli bir bıçakla kesmekte ve onu kahramana vermektedir.

Fakat kahraman önceden rüyasında uyarıldığından, elmayı veren adama der ki: "ilk önce sen ye" ve böylece katil kendi kazdığı kuyuyu düşerek ölür (C.23, sf.143).

Ölümün bir mücadele şeklinde algılanması çok doğaldır. Türklerin İslam dinini kabul etmelerinin ilk asırlarında, İslamiyet can çekişen kişiyi, hayata son vermek (elmalı veya elmasız şekilde) için Allah tarafından gönderilen Azrail ile mücadele ettirir (Q.15). "Kırmızı kanatlı Azrail, Allahın verdiği emir üzerine, genç adamın ruhunu aldı" (C.13, sf.177). *Kitab-ı Dede Korkut* hikayelerinin birinde kahramanın Azrail'e karşı inatla direnişi aktarılmaktadır. Onu yenemez; onun yetkisini de kabul etmek istemez, doğrudan Allah'a başvurarak; karısı onun yerine kendi ruhunu almasını teklif etmeden önce, kendi ruhu yerine babasının, annesinin ruhunu almasını Allah'a teklif eder (C.13, sf.179 vd...). Bu öykünün (onu anımsatan ve de bazı ayrıntılarda onu etkilemiş olsa bile) Admete'ye ait olmadığını isbat edecek şekilde Moğol (Ögedey için ölen Tuluy örneğinde) ve de Türk (Hümayûn için ölen Babur misali) tarihinde, birinin yerine başka birinin geçişini konu alan özveri örneklerine rastlanmaktadır. Azrail'in İslamiyette gerekliliğin, *kergek*'in ve de dertliliğin, *büng*'un bir eseri olduğu düşünülebilir; belki de daha ziyade, Altay dünyasındaki varlığı zannedildiğinden çok daha eski olan, bir ölüm tanrısı rolünü oynamaktadır (bkz. Q.50, sf.554). Daha önce gördüğümüz gibi Erklik, Altun Köl I yazıtının gösterdiği şekilde, IX. yüzyıl ortasından itibaren ölümün (göksel ?) bir habercisidir; bunun, İbni Fadlan'ın yirmi otuz yıl sonra Volga dolaylarındaki seyahati sırasında (H.44, sf.36; ayrıca bkz. 0.69, sf.107) tesbit ettiği "ölümü yönlendiren tanrı" kavramına uyduğu görünüyor.

Ölümden Sonraki Yazgı

Yazıtlarda bulunan *yok bol-*, "hiç olmak" şeklinde Türkçe'de ve de Moğolca'da buna tekabül eden aynı anlamdaki deyim olan *ügei bol* kelimelerinin anlamı harfi harfine alınacak olursa, yazıtlardaki metinlerde açık bir çelişkinin mevcut olduğu görülür. Her ne kadar bu deyime tek bir kez Yenisey ve Tuva bölgesinde[2] rastlanıyorsa da, Tu-kiu'lerde ve keza Moğollarda oldukça sık rastlanmaktadır. Bazen tek başına kullanıldığı gibi bazen de "Türk Milleti Öldü" (*öl-*), yok edildi, hiç oldu (*yok bol-*) "cümlesinde olduğu gibi (Ton., satır 3), diğer deyimlerle de birlikte kullanılabilmektedir. Bunun bir değişkeni, özellikle yıkıcı bir iradenin ifade edilmesi söz konusu oldukça, *yok kil-* veya *yok kiş*, "yok etmek" deyimini vermektedir: "Mümkünse onları yok edelim" (harfi harfine "onları yok hale getirelim") (Ton., satır 11). Bu deyimin kullanımı çok esnek ve genel-

---

2 Sir Gerard Clauson ve E.Tryjarski, ölenin kesin olarak seksen üç yaşında olduğunu belirten İkhe Kuşotu'nun 3. satırını okurken, *yok bol-*'un, savaştaki ölümün aksine, "normal" ölüm için kullanılıp kullanılmadığı hususunu kendi kendilerine sormuşlardır (A.8, sf.14). Ancak, bu satırların bize telkin ettiği husus, bu deyimin yer aldığı metinlerin tamamının incelenmesi sonucu geçerli olmamaktadır. *Yok, yokluk*, "hiç", "olmamak" ile *yokkaru* "yukarıya doğru, yukarıda" şeklindeki birleşimde rastlanan *yok* "yükseklik, yüksek, yük-selen" arasında bir çelişkinin mevcut olduğu kabul edilebilir. Bu durumda, çeviri bambaşka bir anlam kazanmakta ve bir uçuş söz konusu olmuş olabilir. Buna bu şekli ile güvenmeye cesaret edemiyorum ve yaygın olarak kabul edilen şeklini benimsemiş bulunuyorum.

dir; anlamı, bazen belirgin olarak *öl-* "ölmek" anlamına eşdeğer olmakta, çoğu kez de muğlak halde, "ortadan yok olmak" kavramına yakın olmaktadır. Bu deyimin, (dünyada canlılar arasında) "artık varolmamak" şeklinde çevrilmesi suretiyle, anlamına en yakın şekilde tercüme edilebildiği görülmektedir. Bu deyimin kağan, hatun, bütün Türk milleti için, yüksek düzeydeki kimseler, düşman veya boyunduruk altına alınan milletler, ordular için kullanıldığı görülmektedir. Yukarıdaki örnekte olduğu gibi bu deyime bazen refakat eden, *alkin-fiilinin* "yok olmak", ve keza *kaybol*-fiilinin "kaybolmak" fiili ile hemen hemen aynı anlama sahip olduğu anlaşılıyor: "Ölmiyeceksin, kaybolmıyacaksın" (Su., E, satır 5). *Amirsiz* (cansız) dendiği vakit ölümsüzlüğün inkârı anlamının daha fazla mevcut olmadığına kaniyim: "El Bay cansızdır". Abakan, veya *yerde* "toprakta": "Büyük kardeşiniz topraktadır" (Uybat IV). Aslında bu tür cümle kuruluşlarına nadiren rastlanır. Kaşgarî, "ölmek" anlamını vermek için, *yat-* "yatmak" fiilini vermektedir (B.10, 1, sf.36). *Irk Bitiğ*, yerde kalan kadın kâhinden söz ederken, işte bunu anlatmak istemektedir (XIII sayılı paragraf). Thomsen burada *yurt* kelimesini batılı modern anlamda alarak "evde kalmıştır" şeklinde çevirirken hata yapmıştır (A.24, sf.198).

Ölümsüzlüğe olan inanışın, hemen hemen kesin bir şekilde çok eski bir olgu olarak öngörülmesinin zorunlu olduğunu ve de bunun kaynaklar tarafından kanıtlandığını biliyoruz, ancak bunun anlamını tam olarak algılayamadığımızı kabul etmek mecburiyetindeyiz. Burada bizi hayrete düşürecek hiçbir şeyin bulunmaması gerekir, zira ölümsüzlüğe ulaşan ruhlardır ve bunlar da değişik güçlere haiz olarak, bir araya gelmek veya ayrılmak yeteneğine sahiptirler ve de bir tek kişide çok sayıda bulunmaktadırlar. Dolayısıyla, ölüm sonrası bir yerleşim mahalinin zikredildiği her defasında, bu yerin de tek olmadığı ve de ölünün aynı zamanda başka bir yerde de bulunabileceği ve bulunması gerektiği hususunu her zaman için varsaymamız lazımdır. Ruhun ayrılışı metinlerde bazen açık bir şekilde bazen de muğlak bir tarzda belirtilmektedir. Ruhun *kaç-* "kaybolduğu" söylenir ki, bu da, etnografya kaynaklarında olağan olmasına karşın yazıtlarda nadir olarak görülmektedir. Bunlarla ilgili ancak iki tartışmasız kanıt bulabildim; bunların birisi kesin niteliktedir: "Kırkıncı yılımda kaçtım" (Ça Köl, 4), diğeri ise *kaçtı* "kaçıp gitti" şeklindeki ifadesiyle ancak olası niteliktedir (Ong., satır 9). Ayrıca, daha geç döneme ait Kemçik Çirgat metninde son derece şamanist bir yaklaşım olarak, ruhun "koparılmış" olduğu ifade edilir (satır 6): Ölen veya onun konuşan ruhlarından biri der ki "Koparıldım". Ve de ölen Kököçü "kendi hayatı ve bedeni ile götürüldü" (MGT. 246 sayılı paragraf). Biraz daha sık olarak ve fakat sadece Tuva bölgesinde, ruh için, *az* fiili ile ifadesini bulan "yolunu kaybetmek", "kaybolmak" deyimi kullanılmaktadır. Bunun anlamını belirlemek daha zordur. Özellikle ölenin yaşı şöyle belirtildiğinde: "Altmış yedi yaşımda ortadan kayboldum" (Begire VI), Ölümün söz konusu olduğu su götürmez. "Altmış birinci yılımda, mavi gökte güneş, ay bulunurken, ortadan kayboldum" (Keçilik Kobu). "Mavi gökte, güneş ve ay bulunurken, yolumu kaybettim" (Elegesh yazıtının okunuş yönüne göre satır 3/10). Bütün bu cümlelerde noktalamanın yapılması zordur ve burada şamanizmin evrensel seyahatine, ölümünden sonra evrensel seyahatini gerçekleştirdiğinde insanın kaybolabileceğine, başka bir deyimle ruhlar tarafından kaçırılacağı fikrine bir atıf yapıldığı görülebilir. Ayrıca, olağan olarak gezgin olan ruhun, uyku sırasında dolaşmaya çıktığı veya bedenden ayrı bir yerde saklanmış olmasından ötürü, yolunu bir daha bulamadığı düşünebilir.

Kaybolma, ayrılma fikri, yukarıda gördüğümüz üzere, Yenisey ve Tuva yazıtlarında *adril-* ve *bökme-* "ayrıldım", "yeterince yararlanamadım" şeklindeki kelimelerle oldukça geniş çapta ifade edilmiş bulunmaktadır. *Bar-* "gitmek" fiiline gelince, bu konuda daha geniş bilgi edininceye kadar elimizdeki verilere göre İke Aşete'deki Tu-kiu yazıtında bu fiile tek bir kere rastlanmaktadır: "Domuz yılı, ah! Gittiniz" (satır 5), ancak, Ça Köl VI'de *adrilu bardimiz* "Ayrılmak suretiyle gittim" şeklinde de söz edilmektedir. Ayrıca , çok daha ilginç olarak, *bar-* kelimesine birkaç kez uçabar- "uçaraktan gitmek" deyiminde de rastlanmaktadır. Ruhun doğal olarak veya esas itibariyle kuş-biçimli olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla, ruhun bedenden bir kuş biçiminde uçaraktan gitmesi de mantıklıdır. Ne var ki, Tu-kiu ve Uygur yazıtlarında bu deyime ancak son derece önemli kişiler olan kağan ve de kağanın kardeşi Köl Tegin'in söz konusu olduğu durumlarda rastlanmaktadır. "Bilge Kağan uçtu" ,(M.2, satır 10). "Babam kağan uçarak gitti" (M.1, satır 15-16; M.2, E., satır 14). "Köl Tegin uçtu" (M.1, N.E.), vs. Bu son örnek dışında, akrabalık derecesini kesin olarak belirtmek suretiyle, bu anlatım şeklini kullananın daima oğul veya küçük kardeş olduğuna işaret edilebilir. Bu husus, aynı şekilde İslam dünyasında XVI. yüzyıl gibi geç bir dönemde dahi geçerli olacaktır. Bacqué-Grammont'un isabetli bir şekilde belirtmiş olduğu gibi Babur bu ifadeyi ancak babası ve büyükbabası için kullanacaktır (C.3, sf.50. Bkz. B.21). Uçuş olayının Göğün istikametine doğru gerçekleştirildiği ve en azından hükümdar söz konusu olduğunda ölümsüzlüğün Gökte vuku bulduğu bir keresinde şu şekilde belirtilmektedir: "Siz uçtunuz. Gökte siz, canlılar arasında imişsiniz gibi olacaksınız" (M.1, N.).

Baburnâme'de de görüldüğü gibi, bu anlatım şekli geçerliliğini tam anlamıyla koruyacaktır (0.7, sf.20-21; 0.8, sf.15; 0.9, sf.20-21). "Kendi saf ruhu uçtu" diyecektir, örneğin *Umur Paşa Destanı* (C.24, sf.129). Moğolca'da, *uç* gibi, "havalara doğru uçmak" anlamında olan *kali*-fiili, ölmek anlamında da kullanılmaktadır (bu eşanlamlılık karşıtlığı için bkz. Q.50). Türkçe'de fiillerin oluşturulması için kullanılan *-mak* soneki ile, *uç* fiili *uçmak* haline geliyor ve bu durumda, rastlantı olarak, Sogd dilindeki eşsesli "cennet" anlamındaki kelime ile birlikte rastlanmaktadır. Türk toplum bilinci, bu iki deyimi süratle birbirine karıştırmış ve "uçmak" çok doğal olarak "cennete gitmek" şekline dönüşmüştür. Kaşgarî döneminde, herhalde islami anlayışın da yardımı ile bu iki deyimin karıştırılması tam olarak yerleşmiş hale gelmiş (B.10, 1, sf.115) ve bu birleşik anlam gerek Ortaçağ sözlüklerinde gerekse *Codex Comanicus*'ta aynı şekilde yer almıştır (B.7, sf.263; B.11, sf.205).

Halen, ölüme uçan ruhun, bir akdoğan, bir *sungur* şeklinde algılanmış olup olmadığını tespit etmek imkanımız yok, ancak "öldü" demek yerine, *shungkur boldi* "akdoğan haline geldi" deyiminin, İslam dinini kabul ettikten sonra dahi Batı Türklerinde kullanıldığı görülmektedir (0.8, sf.15). Babur bu deyimi kendi döneminde kullanmıştır. Bu deyim sadece büyükler için mi kullanılmaktadır? Bu konuda herhangi bir görüş ileri süremiyorum; günümüzde olduğu gibi ruhun ekseriya bedenden bir sinek veya ufak bir kuş şeklinde çıktığının düşünülmesi ile hiç bir ilişkisi yoktur (0.68, sf.46, 361; C.9, sf.102,113, 244, 283). En azından şurası kesindir ki bu ufak kuş hiçbir zaman Hagaard'ın görmek istediği şekilde, yazıtlarda görülen "erken" anlamındaki *kishka* değildir (Q.63, sf.104; A.4, sf.203'e bak.).

Cennet olsun olmasın, gökdeki ölümsüzlük, sadece yukarıda belirtilen metinlerle desteklenmemektedir. Bu ölümsüzlük fikri, cenaze törenlerinin ritüellerini incelerken ortaya çıkacağı gibi, doğrudan muhtelif metinlerdeki açıklamalardan da anlaşılmaktadır. *Irk Bitig* der ki: Gökte, kendisi güçlüdür" (XII sayılı paragraf) *Gizli Tarih* der ki: "Cengiz Han göğe yükseldi" (268 sayılı paragraf); 1323 yılında, Yusun Timur'un bir buyrultusu şöyle der: "Şimdi yeğenim hükümdar göğe yükseldi" (D.3, sf.38). Çin-Buda etkisi altında bu fikir Moğollara, hükümdarlar tanrılar *tengri bolba* haline dönüştü dedirtmeye yol açacaktır (D.1, sf.61, 68, 147). Bunu yabancı gözlemciler de bilmektedirler. Plan Carpin, "kendileri, ayrı bir dünyada yaşayacaklarını sanıyorlar... Ve sürülerini çoğaltacaklarını, yiyeceklerini, içeceklerini ve bu dünyada canlı olduklarında yaptıklarından başka bir şey yapmıyacaklarını zannediyorlar" (G.29, sf.40) şeklinde bilgi aktarırken, "Canlılar arasında imişsiniz gibi yaşayacaksınız" şeklindeki bir Türk deyimini teyit etmektedir. Kiragos (G.13, sf.250) "Orada büyük savaşlar yapılmaktadır" diyerek ilave eder ve bundan evvel de İbni Fadlan, Oğuzların cennete gitmek için bindikleri atlardan ve de orada kendilerine hizmet eden delikanlılardan söz etmektedir (H.44, sf.27). XIII. yüzyılda bile, cehennem kavramının ileriye sürülmüş olmasına rağmen, hala ölüm sonrasında meydana gelen ödüllendirmeye ait veya cezaya dair en ufak bir belirtiye rastlanmamaktadır; bu şartlarda cehenneme kimin gidebileceğini kendi kendime soruyorum. Plan Carpin bundan safca şöyle söz etmektedir: "Kendileri, ebedi hayat ve devamlı cehennem azabı konusunda hiçbir bilgi sahibi değiller" (G.29, sf.40). Konu ile ilgili olarak kendisi bizim tek tanığımız da değildir.

İmrenilen diğer bir ölümsüzlük yeri de ecdatların "totem" dağı idi. Çin yıllıklarına göre, Vu-huan'ların ölüleri, aşiret toprağından Kırmızı dağa kadar götürülüyordu (I.28, sf.74-75; 0.101, sf.9-13). Mu-ye dağı, Kitanlara ait "ölülerin ruhunu yönetiyordu" (I.34, sf.141; I.15, sf.48). Bunun gibi bir totem dağı Karayitlerde de mevcut olabilir; zira Ong Han şunu sormaktadır: "Ne zaman yaşlandığımda yükseklere çıkacağım. Ne zaman eskidiğimde, tüm milleti yönetecek olan dağın üzerine çıkacağım?" (MGT. paragraf 164). Kemçik Çirgak yazıtının söz ettiği Kırgızlar arasında onun andığı kişi "Kendimi Kara Burun'a yerleştirdim" derken, cennetvari bir dağı hatırlatmış olması kabildir (satır 5). Yenisey'deki aynı metinler, hakkında herhangi bir bilgiye sahip olmadığımız fakat büyük göksel bozkırla özdeşleştirebileceğimi sandığım, altın bozkır veya *altun kır* (Altun Köl, 2, satır 3) adında diğer bir ölümsüzlük yerinden bahsetmektedirler. Bu altın bozkıra, Altun Köl I'de, bir altın orman *altun yiş* tekabül etmekte ve bu altın ormanda av hayvanlarının doğması ve üremesi gerekir şeklinde bir temennide bulunulmaktadır. Bu ölümsüzlük hali, (*üze* "üstü" sonekini oluşturmak için *üz* ile bulunan) *-e/-a* şeklindeki bir sonek ile *son/song* "son" şeklini alabilecek ve herhalde *songa* şeklinde okunması gereken, anlamı pek açık olmayan bir kelime ile tanımlanmış bulunmaktadır. Bu durumda, karşılığı burada ifade edilmek istenene mükemmel bir şekilde uyan, "öbür dünya" anlamına sahip olmaktadır (Altın Köl I, satır 9).

"Ufak kardeşiniz topraktadır" şeklinde ortaya koymuş olduğumuz deyim, bir ruhun mezardaki ölümsüzlüğü anlamına gelebilir. Ritüeller de bu hususa dikkati çekmektedir. Özellikle ölüye düzenli olarak yemek götürmekle ilgili olanlarla Kotwicz'in belirtmiş olduğu gibi, mezarın bir konut haline dönüştürülmesi eylemi, bu tür ritüeller arasında sayılabilir (A.14, sf.91). Ruslar, Moğolistan ve

Transbaykal bölgesinin eski mezarlarını *kereksür*, diye adlandırmışlardır (E.27, sf.100). Castren de doğru bir şekilde, 1849 yılından beri bu mezarları *Kirgit-Ur*, "Kırgız evi" diye adlandırmış; Vladimirtsov ise herhalde kuş-ruhu fikri ve de aynı zamanda "yuva", "ahır", "mezar" vs demek olan, Moğolcadaki *for* kelimesinin etkisi altında, "Kırgız yuvası" olarak algılamıştır. *Ür*'ün daha ziyade, *Köroglu*'nda da rastlanan, ölüm ve yeniden doğuş çukurunun olması keyfiyeti, halk arasında ölüm sonrası ruhu karşılayan mezar ile doğmadan evvel ruhun yaşamış olduğuna inanılan yuva arasında bir fikir çağrışımının yapılmasına engel değildir (bunun için bkz. F.34, sf.114, 117, 122).

Orada evvelce yaşamış olan ruhun, yeryüzünde dolaşmak için oradan çıkabileceğini kesin olarak söyleyebilmek mümkün değildir. Kaşgarî bu olasılığı bir atasözü ile reddetmektedir: "İnsan... mezara indikten sonra geri dönmez" (B.10, 3, sf.65); buna, Çeremislerin ağzından aşağıdaki sözleri işitmiş olan Olearius'un 1633 yılına doğru söyledikleri tam olarak uymaktadır: "Ölen kimseler kesin olarak ölmüştür ve geri dönmeye niyetli değiller" (J.19, sf.283). Ancak, belki de başka vesilelerle kanıtlanmış bir yeniden doğuş (tenâsuh-reincarnation) keyfiyeti düşünülmektedir. En azından bir zamanlar ve hatta son zamanlarda dahi mezarlıktan dönüşte, ölünün cenazeye katılanları takip etmemesi için birçok önlem alınmaktaydı (G.29, sf.43). Gmelin, hiç değilse ölen şamanların, canlıları uykuları sırasında rahatsız etmek için tekrar geri gelebileceklerini öğrenmiştir (J.12, 2, sf.184). Daha önce hayaletlerden söz etmiştik, bunların varolduğu inancı kesindir.

Ölünün avdet etmesinden korkulması bir yana, dönüş *ang* şeklinde adlandırılan ve ölüler için etkin çağırma törenleri düzenleyen Yenisey yazıtlarının yazarları tarafından temenni edilmekte ve konu ile ilgili ritüeller hakkında kısa bilgiler verilmektedir. Uyug Arkhan yazıtı, ölüye şunları söyletiyor: "karım, annem, sizlere bir çağırı üzerine ulaştım. Arkadaşlarım, (sizin aranıza) indim. Erkeklik erdemlerimi aç karnına ve ayakta övün" (A.18, 3, sf.33-34). *En-* "inmek" fiili, her haliyle, göksel ruhun geri geldiğini haber vermektedir. Karısına ve annesine yaptığı çağırılara gelince, bunlar kendilerine "kâhin olarak ruh çağırma" rolünün verilmesi anlamındadır. (Herhalde o zamanlarda kehanetin varolması ölçüsünde?). Ölü ruhunun çağırılması olayı, Bugut yazıtı tarafından çok eskiden beri kanıtlanmış bulunmaktadır.

O andan itibaren kendi kabilelerinin koruyucuları haline gelen ölü ruhlarının, en azından şef ruhlarının birini aksettiren sancağın yanında *balbal*, herhalde ölü ruhlarının destekleyicisi fakat aynı zamanda zorunlu olarak koruyucu hale gelen düşman ruhlarının da temel destekleyicisi idi. Hiç değilse çağımızın birinci bin yılında pan-Türk olan ve XIII. yüzyılda herhalde Moğollarca bilinmeyen *balbal* kelimesi, Kazakevitch'in düşündüğü (K.25; E.16, 1, sf.451; E.18, sf.619'a bak.) ve de Pelliot'un bu yazarla ilgili olarak (T.oung Pao, 1931) yazmış olduğu raporda geçerli olarak kabul ettiği gibi, Moğolca *balbala*-"kırmak", "parçalara ayırmak kelimesinden gelmektedir ve proto-Moğol kökenli de olabilir. Ancak, bu kelimeyi "alev", "alev halinde olan" şeklinde çeviren Yudahin'in önerisini de dikkatle değerlendirmek gerekir (E.30, 1, sf.83). Balbal, Radlov'un söylediğinin ve bıkmadan usanmadan tekrar edildiğinin aksine, "ölüye bir anıt olarak dikilen taşın" temsili (E.23, 4, sf.1607) olmayıp, dikilen şekilsiz bir taş ve de aynı zamanda, ruhunun içinde yerleşik olduğu sanılan ölen veya öldürülen düşmandır

(K.29, sf.2'ye bak.). Taşların bulunmadığı bir ülkede, örneğin Rubruck'un bunlardan çok sayıda görmüş olduğu (G.35, sf.82) Koman bozkırlarında bu anıt, dik şekilde oturtulmuş, yontulmuş fakat kalemle işlenmemiş bir tahta parçası da olabiliyordu.

"Falan insan *balbal* oldu" veya "Falancadan bir balbal yaptım" derken, "bir düşman öldürdüm" veya "önceden öldürülmüş bir düşmanı temsil eden bir taş diktim" denmek istenip istenmediğini anlamak her zaman için mümkün olmuyor. Yine de, ölümle ilgili sözlerde "*balbal* olmak" veya "*balbal* yapmak" deyimleri, *öl* ve de *ölür* anlamına alabilir. Bu husus, Ongin yazıtında söz konusudur (satır 3): "Yiğit erkeklerinden *balbal*'lar yaptı". Fakat, bu konu ile ilgili olarak daha önceden söylemiş olabileceğimin aksine; bu kullanım şekli enderdir. Daha sık olarak, aşağıdaki şekilde söylendiği vakit, taşın dikilmesine atıf yapılmaktadır: "Baz Han'ı *balbal* gibi diktiler (*taka bartım*)" (M.1, E., satır 16). "İlk önce, Kırgız kağanını *balbal* gibi diktim (*takdim*)" (M.1, E., satır 25). Bu durumda, cevaplandıramadığım bir sual ortaya çıkıyor: Baz Han ve Kırgız Hanı esir mi edildiler yoksa cenazeler sırasında infaz mı edildiler? Veya tam aksine daha evvelki savaşlarda öldürülüp, cenaze gününde bir taşın dikilmesi suretiyle *balbal* şekline mi dönüştürüldüler?

Balbal geleneği, var olma nedenini, herhangi bir şekilde öldürülen kişilerin ahrette, onları öldüren kişinin veya uğruna öldürülmüş oldukları kişinin hizmetinde bulunacaklarına dair inaçtan almaktadır. Bilge Kağan'ın can çekişmesi sırasında, her an vuku bulacak kendi ölümünün intikamını, onu öldüreni ve onun tüm ailesini öldürmekle almaktadır (A.21, sf.47; A.24, sf.78-79). Kuşkusuz aynı nedenle *balbal*'ın artık söz konusu olmadığı bir dönemde dahi, Cengiz Han, en çok sevdiği torunu Mütegen'in ölümünün intikamını almak için köpek ve kediler dahil Bamian'ın bütün halkını yokettirir. Dolayısıyla, Moğolistan'da XIII. yüzyılda cisim olarak *balbal* her ne kadar unutulmuş ise de, onun dayadığı ideoloji kaybolmamıştır. *Gizli Tarih*, Tatar milletinin erkek nüfusunun Cengiz Han tarafından imha edilişini aktarırken, tutsaklar, kendi infazlarının yakında olacağını öğrendiklerinden, kendi aralarında şöyle dediklerini belirtir: "Herkes kolunun altında bir bıçak saklasın ve bir yastık alaraktan ölelim" (154 sayılı paragraf, ayrıca bkz. 149 sayılı paragraf). Aynı şekilde, *Altan Tobçi*'de şunlar okunmaktadır: "Kendi küçük kardeşlerinin birinin cesedinden, kağanın başı için bir yastık yaptı ve ufak kardeşlerinden diğerlerinin cesedinden, ayakları için bir yastık yaptı ve kağanı gömdü" (D.1, sf.77, 160). P.Mostaert, herhalde bu geleneği, kuşkusuz Plan Carpin'in tarif ettiği şekilde, çok uzaklara götürmek istemiş ve önde gelen kişilere ait esirlerin gömülmesi olayına benzetmek istemiştir (G.29, sf. 42). Söz konusu olayı Mostaert: "öncelikle, ölüm anında, yastık veya küçük bir minder olarak görev yapacak, yani birlikte gömülebilecek bir nesne görevi yapabilecek şekilde düşmanını öldürmek suretiyle, kendi ölümünün intikamını almak" olarak açıklamıştır (D.19, sf.352-354). Ruhun destekleri olan *balbal* yastıkminder ile ecdadın içinde yerleşmiş olduğu put (*ongon*) arasında, belki insanların onlarla olan ilişkileri dışında, çok az bir fark vardır. İnsanların bunlardan yalnızca birine veya diğerine saygı göstermeleri ve yalnızca onun kült cismi olması gerekiyordu, ancak korumanın her ikisi tarafından da yapılması bekleniyordu.

Banzarov, bütün ecdatların *ongon* haline gelmesi gerekmediğini ileri sürmüştür ki, en eski zamanlarda hangi ölünün bu niteliğe sahip olduğuna karar

verme hakkının şamana ait olduğunun belli olmamasına rağmen, bu husus kuşkusuz doğrudur (Q.4, sf.370). Tüm düşmanların *balbal* haline gelmediği, serseri ruhların, örneğin Yakutların günümüzde *yör*'ler ve *abasi*'ler diye adlandırdığı, tatmin olmamış ölülere ait ruhların, bir yere tespit olmak için yer bulamayan ruhlar arasında yer aldığı hususu aynı derecede ihtimal dahilindedir. Bunlar, daha Ortaçağlarda, *elkin/yelkin*, "seyyah", "hayalet" (B.10, 3, sf.84-85) veya *abaçi* "hortlak", "ruh", "hayalet" (aynı yer, 1, sf.136) adı altında mevcut idiler. Bunların kaderlerinin neye bağlı olduğunu söylemeye imkân verecek, Eski Çağlara veya Ortaçağa ait herhangi bir belirtiye rastlamadım. Acaba bunlar, kanı etrafa saçılmış kişiler miydi? Bilindiği gibi (yukarıya bkz.), ruha saygı duymak bakımından, kanın akıtılmaması gerekiyordu; ancak bu denli acımasız dönemlerde, savaş alanında fiilen öldürülen çok sayıdaki hizmetkârdan mahrum kalınması ve bunun da ötesinde, kendi ebedi kaderinin bu denli asil şekilde alınmış olan ölümcül bir yaraya bağlı bulunması gönül rahatlığı ile kabul edilecek bir şey değildi. Ayrıca, kemiklerin saklanmasının, ölü ile toprak arasındaki ilişkilerin sürdürülebilmesi için vazgeçilmez bir zorunluluk olduğu bilinmektedir. Yakılan kemikler, bu dünyada bir daha var olabilmek için her türlü riski veya her türlü ihtimali ilelebet ortadan kaldırıyordu. Bu durumda *balbal*'lar yani hizmetkâr ruhlar ortadan mı kayboluyordu? Sancağın kılavuz ruhlarının sonu mu gelmişti? Putların koruyucusu olan kutsal ruhlar kaybolmuş oluyorlar mıydı? Bu denli büyük çelişkiler arasında insan, hangi varsayımın geçerli olduğunu tayinde zorluk çekiyor.

Bir ruhun ardarda birkaç bedene hayat verebileceğine dair inanç (metempsycose), ölümden sonra çok kere tekrar yaşamaya olan inançla bağdaşmamaktadır; ancak bu hadise, çeşitli ruhlardan sadece biri ile de ilgili olabilir. Aslında, bu kelimenin kullanılması acaba zorunlu mudur? Bu husus belirsiz niteliktedir, zira bir ruhun bir bedenden diğerine göçtüğü düşünülebilirse de, daha ziyade iskeleti yolu ile önceden olduğu şekle bağlı bir varlığın polinjenezi'si algılanabilir ve en iyisi yeniden doğuş kelimesini kullanmaktadır. Hemekadar bu anlam daha önce olduğunun tamamen aynısı olan bir kişinin tekrar hayata dönüşünü ifade etmekte ise de yine yeniden doğuştan söz etmek doğru olacaktır. Halbuki, av ritüellerinin bize kanıtlamış olduğu gibi, bir geyiği vuran avcı, onu ancak etlerinden arındırdıktan sonra ve kemiklerini gördükten sonra tanıyabilir. Şunu unutmamak gerekir ki, bu kemikler canlı kalmıştır ve evvelden ait oldukları canlının gücünden en azından bir kısmını muhafaza etmektedirler. Geyiğin, onu hemcinslerinden ayıran kayda değer bir kişilikle donatılmış olmadığı bir gerçektir. Bir ganimet veya bir kült eşyası olarak saklanan canlı kemikle ilgili kavram ile iskelette yeniden bir araya gelmiş ve (üzerine et yerleşerek) yeni bir canlıyı oluşturan kemik kavramı arasında çok büyük bir belirsizlik sahası mevcuttur.

Yeniden dirilmeye dair (resurrection) yalnızca olumsuz kanıtlara sahip bulunmaktayız. Çeşitli kaynaklar, kemiklerin yeniden doğuşa engel olmak için yakıldığını söylemekte ve bunu ortaya koymaktadır. Ancak yine aynı kaynaklar yeniden doğuşdan hayvan için oldukça sık olarak bahsediyorlarsa da aynı şeyi hiçbir zaman insan için belirtmemektedirler; meğer ki, tekrar hayata avdet eden yakın zamanda ölmüş kişiler, daha doğrusu uzatmalı olarak uykuya yatmış olan ve cenaze törenleri ile ilgili ritler gerçekleştirilmemiş ölüler söz konusu olsun. Kaşgarî'nin *ölüg tirildi, ölüg tergerdi* "ölüyü hayata döndürmek, canlandırmak" şeklindeki ifadelerinin, müslüman olmayan kişilerden bahsetmiş olsa dahi, islam

dogmalarına bağımlı olması gereken bir müslümanın ağzından nasıl çıktığını anlamak zordur (B.10, 2, sf.127, 139, 324, sf.424). Döl yatağı simgesi olan mağaralarda veya toprakta fetüs duruşuna benzer şekilde yapılan gömülme işlemi (K.4, sf.19-26; N.34, sf.30), çok soyut nitelikte olmakla beraber, özlenen fakat tam olarak belirsiz bir yeniden doğuş temasını düşündürmektedir (G.2, sf.285; J.15, sf.65). Çağdaş zamanlara ait yeniden doğuş temaları özellikle hikayelerde mevcuttur, ayrıca dinî isteklerle ilgli olup, bunlar, önemsiz istisnalar oluşturmaktadır (Q.68, 124; C.26, 3, sf.343). Sonuç olarak, pratikte, herşey bizi ruhgöçü (metempsycose) kavramına götürmektedir. Marco Polo tarafından şu şekilde tespit edildiğinde: "Bir insanın ölmesi durumunda (ruhunun) derhal başka bir bedene girdiği sanılıyor" (G.30, sf.152) veya da bir Moğol şefi, işkence altında ölmek üzere olan bir Çin generaline şunları söylediği vakit: "Yiğit subay, gelecek defaki yeniden doğuşunda, bizim aramızda tekrar doğma onurunu bize bağışla" (N.16, sf.265; I.35, 3, sf.1929) bunu anlatmak istiyordu. Ruhgöçü kavramının kesin olarak doğu kökenli ve Hint etkisi altında geliştiği olduğu düşünülebilir. Bunun yanında ruhgöçü inancı, bunu nereden aldıkları hakkında hiçbir bilgimiz olmayan, Anadolu Tahtacılarında da mevcuttur (R.24, sf.351).

Cenaze Merasimleri

Cenaze merasimleri hiçbir zaman, değişmeyen kurallara bağlı kalmamıştır; bunların cereyan tarzında asırlar boyunca önemli değişikliklerin meydana geldiği bilinmektedir. Ayrıca bunların hiçbir zaman yeknesak hale getirilmedikleri de görülmektedir; nitekim cenaze şekilleri sosyal mertebeye, oymağın durumuna, şu veya bu dinsel etkinin baskın olup olmamasına ve son olarak da, ilgili kişilerin arzularına göre değişebiliyordu. Bunlar arasında sabit kalmış olan husus, aşağıdaki şekilde ifade edilen belirli bir amacın aranması keyfiyetidir ki bu da: ölü için ve hayatta kalanlar için, mümkün olan en iyi koşulların yerine getirilmesidir. Gerçekte, bütün bunların aynı amaca hizmet eden muhtelif teknikler olduğu ortadadır.

En eski proto-Türk ve proto-Moğol dönemlerinde bozkırlarda neler cereyan ettiği konusunda sadece arkeoloji verileri bize bilgi verebilmektedir. Çağımızdan önce üçüncü bin yıla ait kazılar cesetlerin gömüldüğünü ortaya koymasına karşın ikinci bin yılda, Andronovo medeniyetinde, bunların yakıldığı görülmeye başlamaktadır. Karasuk (1200-700) ve de Tagar (700-300) kazılarında yakılma uygulaması görülmekle beraber, bu dönemin hemen ardından gelen Taşlık kazılarında yine cesedin yakılması geleneği mevcut olmakla birlikte gömülme olayı ile birlikte görülmektedir. Heredot'un, İskitler için anlattığı hususlar, Pazyryk kazılarında teyit edilmiştir. Yakma ile toprağa gömme olayının her ikisinin de sırası ile mevcut olduğu hususu Çinliler tarafından da belirtilmektedir; nitekim 628 yılı dolaylarında, "bir zamanlar ölülerini yakma alışkanlığında olan Türkler, onları şimdi toprağa gömüyor ve onlara mezar dikiyorlar" (I.21, sf.127) demektedirler. Bu evrim kesin niteliktedir: Hiung-nu'lardan almadıkları sanılan yakma geleneğinin varlığı (I.17, sf.60), daha önceden kendilerinde geniş çapta kanıtlanmış bulunmaktadır (I.21, sf.28; A.25, vd.; Q.80, sf.256 vs.); ve de VIII. yüzyıla ait mezarlarının yerleri bilinmektedir. Aynı şey, Slavlık öncesi Bulgarlarda ve genel olarak "bir aşiret grubunun ölüleri yaktığı ve diğer bir grubun da toprağa gömdüğü" Batı Türklerinde de geçerlidir (H.11, sf.471-473).

Buna karşın, Kırgızlar, İslam dini ile temas edene kadar yakma geleneğine sadık kalmışlardır (H.31, sf.30, 104; H.23, sf.96; H.39, sf.19; J.5, sf.650). Toprağa gömme geleneğinin, büyük farkla, en fazla revaçta olduğu Cengiz Han dönemi Moğollarında, yakma olayı da bazen belirtilmektedir (G.13, sf.250; G.12, sf.90; G.43, XXX). Aynı yapısal uygulama şekilleri günümüzde de devam etmektedir[3].

Kelimelerin incelenmesi de bu sorunu daha kesin bir şekilde çözmeye elvermiyor. Her ne kadar *köm-* fiili her zaman "gömmek" anlamında kullanılıyorsa da, bunun, cesede mi yoksa küllerine mi ait olduğu hususuna açıklık getirmemektedir. Metinlere göre, küller çoğu kez toprağa gömülmekte (B.10, 1, sf.12,2, sf.27; E.19, sf.98; E.2, sf.46 vs.) fakat aynı zamanda, nehirlere atılmakta veya rüzgara karşı da savrulmaktadır (H.26, 1, sf.501). *Köm*-fiili aynı anlamı taşıyan fakat eski sözlüklerden beri külleri tanımlayan (B.10, 2, sf.10, 311, 3, sf.272; E.31, sf.32; E.15, sf.98; E.6, sf.54), *kül*'den türemiş olan *küli*-fiili ile birlikte kullanılmaktadır. Dolayısıyla, cesedin toprağa gömülmesi ve yakılması arasındaki farklar anlamlı değildir. Buna karşın anlamlı olan husus, her zaman olmasa bile büyük bir sıklıkla yapılmış olmasından ötürü, iskelete uygulanan özel işlemdir.

Cesedin, az veya çok uzun bir süre, bazen çok mutlu ve uğurlu ruhların inziva yeri olarak sayılan ağaçlar üzerinde tutulduğuna dair bir dizi kanıta sahip bulunmaktayız (I.27, sf.250). Bu gelenek değişik ihtiyaçlara cevap vermektedir: cesedi, cenaze merasimi törelere uygun olarak yerine getirilinceye kadar saklamak meselesi vardır ki, Natchingall ve Karjalainen bu pratik nedenler üzerinde ısrar etmişlerdir, ancak kanaatime göre bunların önemi ikinci derecededir (Q.109, sf.50-51; P.37, sf.161). Aslında bahis konusu olan, cesedi bitkilerin biyolojik devrinin gizemine iştirak ettirmek; cesedi göğe yaklaştırmak; kemikleri muhafaza edebilmek için cesedi çürüyebilir etten kurtarmaktır. Bu tür cenaze merasimlerinin en eskileri millattan sonraki ilk asırlarda yaşayan ve bazen yetersiz şekilde tanımlanabilen kavimlere kadar uzanmaktadır (I.15, sf.64; 75; Q.84, sf.102-104; F.23, sf.174). Bunlara ait bilgiler, özellikle Kırgızlarla ilgili olarak, bazen neyin sözkonusu olduğunu çok isabetli bir şekilde saptamış olan Seylî (H.6, sf.302), Makdisî (H.29, 4, sf.92), Marvazî (H.31, sf.31) ve diğer Müslüman yazarlarda oldukça çok sayıda mevcuttur; "ölüyü (ağaçların tepesinde) ayrışana (çürüyene) dek bırakmaktadırlar" demektedirler (H.29, IV, sf.92). Kitanlar için, bunu ayrıca kesin bir ifade ile şöyle belirtmektedirler: "Cesedi dağdaki bir ağaç üstüne koyuyorlar, üç yıllık bir süreden sonra kemikleri topluyor ve onları yakıyorlardı" (I.34, sf.43). Bu uygulama XIV. yüzyıldan XIX. yüzyılın başına kadar olağan olarak süregelmişdir; buna karşın aynı gelenek, bildiğim kadarıyla Moğol hakimiyeti döneminde pratik olarak bilinmemektedir (Q.109, sf.44-70; J.15, sf.73 ve de Q.68 sf.211, 216'deki çok sayıdaki örneklere bkz.). Altaylar konusu uzmanları tarafından yürütülen çeşitli incelemeler (Q.109; P.37; ve özellikle I.34, sf.43), değişik coğrafi bölgeler için Spencer ve Gillan'in izah ettiği (P.70, 2, sf.424 ve arkasındaki) ve Cazeneuve'ün sonradan tekrar üzerinde durduğu (P.11, sf.301 ve devamı) hususları yalnızca teyit etmektedirler. Ağaçlar yerine bazen tahta peykeler ve yüksek sırıklar da kullanılıyordu (Örnek olarak bkz. J.12, 1, sf.215; N.12, sf.342; J.24, sf.377).

---

[3] J.14, 1, sf.46; J.22, X, sf.12; J.20, 1, sf.140, 3, sf.436, 4, sf.73-79; J.11, 1, sf.297; J.24, 2, 166; J.18, sf.404; J.12, 1, sf.233; 2, sf.184 ve 477.

Aslında önemli olan kemiklerin temizlenmesi konusudur; ancak uygulamada birçok farklı yöntemler kullanılıyordu. Bunun için, olağan olarak hayvanlarda yapıldığı şekilde kemikler kazınabilir veyahut bunları bozkırların kemirgenlerine terketmek tehlikesi göze alınabilirdi. Bu geleneğe büyük bir önem veren Blochet, en sonunda bunun Budist kökenli olduğu yargısına varmıştı (Q.13,sf.39-40); ancak bu husus tam olarak kanıtlanmış değildir. *Gizli Tarih* cesedin terkedilmesine oldukça kötü bir gözle bakmakta ise de bazen bunu öngörmekten geri kalmamıştır. Bir yandan, bir Moğol, "Han'ın kendisini öldürtüp" ve sonra "toprağa çürümeye" terkedilmesinden korkarak ağlaşırken (147 sayılı paragraf), diğer yandan aşağıdaki gibi bazen cezalandırıcı, bazen tarafsız nitelikte emirlerin verilmesi de söz konusu olabiliyordu: "(Tokto'a'nın ölen oğlunu) orada terkedin" (199 sayılı paragraf) veya da sadece bazı olaylar tespit ediliyordu: kellesi koparılan bir seyisin cesedi bozkıra atıldı (188 sayılı paragraf); Cengiz Han'ın kardeşi Kasar'ın öldürdüğü bir kişi aynı yerde bırakılıyordu (184 sayılı paragraf). Çok daha eski öyküler daha da belirli ayrıntılar içermektedir. Pai-şe, Wu-ki'lerde "cesedin, onun etini yiyen samurlara atıldığını (veya atılabileceğini)" belirtmektedir (I.34, sf.44). Bu olayın Mo-ho'larda cereyan ettiğini tesbit eden Gibert, VI. veya VII. yüzyıldan itibaren bunun gerçekten bir ritüel olduğunu düşünmekte ve asıl amacın, Kitanlarda ve de Şe-wei'lerde olduğu gibi, kemikleri temizlenmiş halde elde etmek olduğunu açıklarken doğru bir değerlendirme yapmaktadır (N.12, sf.234; ayrıca bkz. I.21, sf.127). Bu konu ile ilgili olarak Tukiu'ler tarafından herhangi bir bilgi verilmemektedir, ancak daha ileride inceleyeceğimiz cenaze şekillerinden, cesedin birkaç ayı bulabilecek bir süre boyunca tecrit edilmesi, terkedilmesi söz konusu olduğunu anlıyoruz. Geleneklerde yer almış olduğu kabul edilse dahi, Pazyryk'te, Şibe'de, Oglakti'de (K.21, sf.183, 185, 186, 203) veyahut Kitanlarda (G.30, sf.81) uygulandığı şekliyle tam veya kısmi tahnitin bu hususta yeterli olmadığı sanılmaktadır.

Her ne kadar bir seçimin yapılması hemen daima söz konusu ise de, mezar yerinin seçimi konusunda herhangi bir yeknesaklık mevcut değildir. Çin imparatoru, Bilge Kağan'ın ölümü dolayısıyla şöyle der: "(Gömülmesi için) uygun bir yerin seçilmiş olduğunu öğrendiğimizde, acımız tekrar canlandı" (0.78, sf.236). Bazen de, Kuzey-Batı Moğolistan'da (K.18, sf.9) ve de Başkirtlerde (J.1, sf.142) olduğu üzere, mezar yeri, bir nehrin kaynağı veya kolları olabiliyordu. Kimi zaman da, en azından Batı bölgelerinde, İbni Fadlan'a göre Hazarlarda ve Biruni'ye göre Oğuzlarda, mezar yerinin üstünden geçirmek için, ırmağın yolu saptırılıyordu (H.44, sf.99-100; :.23, sf.111-112; H.3, sf.168, 283). Daha sık olarak, yüksek bir tepe veya çok yüksek bir dağ, mezar yeri olarak seçiliyordu; ancak bu yerin, büyük yolların uzağında olması gerekirdi. Pazyryk ve ilk Moğol hükümdarlarının mezarları bu iki şarta uymaktadırlar (K.32, sf.202). Cenaze alayının katetmesi gereken uzun yolculuklardan da söz edilmektedir. Bu konuyu Marco Polo, neredeyse lirik bir anlatımla şöyle aktarmaktadır: "Tüm büyük Kağanlar ve de Cengiz Han sülalesinden gelen büyük Tatar asilzadeleri öldükleri vakit, Altay diye adlandırılan büyük bir dağa götürülüyorlar ve öldükleri yer, oraya yüz günlük mesafede olsa dahi, gömülmek için yine oraya nakledifiyorlardı; zira başka bir yerde gömülmek istemiyorlar" (G.30, sf.81). Aslında Marco Polo bunda yanılıyor, çünkü bütün bu önemli kişiler gömülme yerinin gizli tutulmasını arzu ediyordu ki bu olgu, *Altan Topçi*'ye kararsızlığını şöyle dile getirme olanağını veriyor: "Bazıları (Cengiz Han'ın) Burkan Kaldun'a yakın bir yerde gömüldü derler, diğer bazıları da Altay Kan'ın kuzeyinde ve'de Kentei

Kan'ın güneyinde gömüldüğünü söylerler" ((D.1, sf.61, 146). Haenisch bu yeri tartışmıştır (Q.62, sf.503, 531). A-pao-ki'nin mezarı kayalık bir dağda kazılmıştır ve halefleri Leao'ya ait üç mezar, ıssız dağlarda bulunmuştur (K.46). Moğolların her zaman yüksek bir dağa gömüldükleri görülmektedir. İran'da, artık gizli tutulmayan Argun'un mezar yeri, Reşideddin'e göre gizli bir yerdedir (Q.20, sf.145 vd.); yine onun ısrarlı kanatine göre Cengiz Han ile onun ilk haleflerine ait mezarlar Burkan Kaldun'da bulunmaktadır. Ögedey ve Guyuk, imparatorluğun resmi nekropolünde yer bulamadıysalar dahi, hiç olmazsa gizli bir yerde herhalde Saur Dağının yamaçlarında gömülmüşlerdir (G.28, 1, sf.335, 342, Q.20, sf.45 vd.).

Bu yer bazen gizli tutuluyor, kimi zaman da, o yerde bir kült yeri oluşması için umuma duyuruluyordu. Bu gizlilik kuralına genelde büyükler için uyuluyordu; fakat Tu-kiu'lerin değil de Moğolların büyükleri için bilhassa özen gösteriliyordu, Bu gizlilik önce hazine soyguncularına karşı duyulan korkudan ve bunun da ötesinde kutsal şeylere karşı saygısız davrananlara, kemikleri yakanlara karşı duyulan çekinme hissinden kaynaklanıyordu. XIII. yüzyıl seyyahlarının hepsi bundan bahsedildiğini duymuşlardı; "ölen kişi yüksek düzeyden biri ise kırda gizlice gömülmekte idi" der Plan Carpin (G.29, sf.41). Aynı konuya "ölünün gömülme yeri bilinmemektedir" şeklinde değinir Rubruck (G.35, sf.8; ayrıca bkz. Jourdain de Severac, G.12, sf.90). Çinlilerin de bundan haberleri vardır: "Kubilay... Moğol adetlerine göre, gömülme yerini hiçbir şey belirtmeyecek şekilde toprağa verilmişti" (I.35, 3, sf.1798). Alınan önlemler değişik nitelikte idiler, kimi zaman aynı ölü için birçok mezar kazılırdı: Evliya Çelebi'nin anlattığı şekliyle, Sarı Saltuk'un yedi mezarı (C.12, sf.1-15), Sien-sei adlı hükümdarın on mezarını hatırlatmaktadır. (0.106, sf.37). Kazıdan evvel otlar temizlenir ve gömme işi bittikten sonra bunların tekrar aynı yere ekilmesine dikkat edilirdi (G.29, sf.42). Daha sonra bu toprağa bir sığır sürüsü getirilir ve sürü büyük bir sahayı sürerdi (Palladius'ta, gerektiğinde mezarın yerini bulmak için geliştirilmiş oldukça ilginç teknik ve yönteme bak.). (G.27, sf.12). Bütün bunlar yanında gömülme yerinin gizli tutulabilmesi için, çalışmalarda yer alan bütün işçileri, bütün mezarcıları ve hatta oradan geçenleri öldürmek daha da basit bir yöntemdi. Uygulaması hakkında kesin kanıtlar olan bu köktenci yöntem, daha önce Jordanes'in tasvir ettiği gibi Attila'nın gömülmesi vesilesiyle uygulanmıştı: "Bu kadar zenginliği insanların açgözlülüğünden korumak amacıyla, gömüt işinde çalıştırılmış olan tüm işçiler öldürüldüler" (G.20, XLIX). Jourdain de Severac, korucuların nöbet değiştirdiğini ve daha sonra "şeytan peşlerinde imişçesine olabildiğince hızlı bir şekilde" oradan kaçtıkları şeklinde olayı tarif etmeyi yeğlemektedir (G.12, sf.90). Morco Polo, yolları üzerinde Möngke'nin cenazesine rastlamaları dolayısıyla ölen zavallıların sayısını en azından 20.000 olarak tahmin etmektedir (G.30, sf.81). Çift önlem almış olmak için şunlar yapılırdı: Ölü ile en ufak teması bulunmuş olan ölü gömücüsü, işçiler ve de keza kötü bir talih eseri, cenaze alayının yolu üzerinde bulunmuş olan kişiler özellikle kirli kimseler haline geliyordu; dolayısiyle onlardan kurtulmanın da gerekli olduğu kabul ediliyordu.

Halbuki, mezarlaın en büyük kısmının yeri o zaman da günümüzde de bilinmektedir. Moğollarda gizlice gömme geleneği Argun'dan sonra kaybolmuştur (Q.18, sf.140-141). Tehlikenin önünü almak için, kraliyet ailesinin ölülerine ait mezarlıklara girilmesi yasaklanabilirdi (Q.110, sf.146). Ancak, bunların telkin ettiği gerçek korku hissi, ancak inançları dolayısıyla, esasen bunlara yaklaşmaya-

cak olanlara engel olabiliyordu. Tu-kiu'lerin ve diğerlerinin, tecrit edilmiş, yapay toprak altında veya da mimari bir kompleksle birlikte bulunan büyük mezarları, "tüm aileyi aynı yere gömme geleneğine sahip bulunmaları nedeniyle gözle görünen yerde bulunan" alabildiğine büyük mezarlıklarla bir arada bulunmaktaydı. (G.35, sf.94-95). Bunlar arasında, muhakkak ki, Rubruck'un sözünü ettiği üzere, bugün de olduğu şekilde klanlara ait olanlar (M.58, sf.194) söz konusu olabildiği gibi; aynı zamanda bazen savaş alanı olan yerlerde birbirinden az uzaklıkta düzenlenmiş mezarların da kanıtladığı gibi savaşta ölmüş askerlerin mezarlıkları da olabilir (M.16, sf.98). Bunlara karşı aynı derecede saygı duyulurdu. Esasen, İskitler, memleketlerini istila eden düşmanları önünde kaçtıklarında onlara karşı ancak babalarının mezarlarını korumak için savaş açabileceklerini söylüyorlardı (G.17).

Bir gömme tarihinin her zaman seçilmiş olup olmadığını bilmiyorum, ancak böyle bir tarihin saptanması Tu-kiu'lerde ve herhalde diğer birçok budunda da zorunlu idi. Bu olgu, belki bir genelleştirme yapmış olmakla beraber Neumann'a, Altay cenaze törenlerinin çok orijinal niteliğini belirtmeye imkan vermiştir (0.69, sf.89). Bu konunun ayrıntıları ile bilindiği Tu-kiu'lerde cenaze işleminin ne şekilde cereyan ettiğini belirtmekle yetineceğiz. 581 yılı civarındaki Çin yıllıklarına göre, "bir insanın ilkbaharda veya yazın ölmesi durumunda, onu gömmek için ağaçlardaki yaprakların sararması ve dökülmesi beklenirdi; o kişinin sonbaharda veya kışın ölmesi halinde ise, yaprakların boy atması ve de bitkilerin çiçek açması beklenirdi" (I.21, sf.10). Rastlantılar Köl Tegin ve Bilge Kağan yazıtları sayesinde, bu kişilerin ölüm ve cenaze tarihlerini bilmemize imkân hazırlamıştır; şöyle ki, bu tarihler hüzün verici nitelikte ve aynı zamanda yeniden doğuşu haber veren gün olan ay'ın yirmi yedinci gününe rastlamaktadır. Köl Tegin, Çinlilere göre İlkbahar sayılan Şubat 731 tarihinde ölmüş ve Kasım başında gömülmüştü. Bilge Kagan ise, sırasıyla 25 Kasım 734 tarihinde ölmüş ve 22 Haziran 735 tarihinde gömülmüştü (A.4, sf.244). Belki de iklim şartlarına uyma zorunluluğu geçerli olmaktadır, zira toprak bir mezar kazılamıyacak kadar serttir (P.37, sf.161. vd.); bu yüzden Wou-ki'lerde ve Kitanlarda, gömme işlemi güzel mevsimde derhal yerine getirilmekte idi (I.34, sf.44; No.20, sf.199). Ancak, bundan kısa bir müddet sonra Türkler, bitkilerin mevsim değişmelerinin gözlemlenmesine dayanan dini bir yönelime uyum sağlamışlardır.

Cenaze işlemini oluşturan başlıca törenler, zaman içinde çok fazla değişmeden muhafaza edilmiş ve daha yeknesak halde süregelmişlerdir; bazen belirli bir şema çerçevesinde bazı değişikliklere uğramışlardır; bu nedenle de değişimin tarih sırası iyi bir şekilde belirlenememektedir.

Hastalığın yarattığı korku, ölümle daha da artmakta ve bu olgu toplumun bunu reddetmesine yol açmakta ve bu da, cesedin belirli bir süre, bazen üç veya yedi gün; herhalde en fazla korkulan ve en güçlü ruhların cesetten ayrılması için gerekli zaman süresince, terkedilmesine neden olmaktadır[4]. Görünüşe göre, bu

---

[4] Bu aynı korku veya diğer bir neden, ölenin adı ile ilgili tabunun kökenini oluşturabilir. Çok ünlü diğer tarihi bir örnek, ismi "ayna" anlamına gelen ve ölümünden sonra adının anılması yasaklanan, Cengiz Han sülalesinden Tuluy'un durumudur. Daha başka örnekler de mevcuttur (Boyle H.8, sf.22'ye bak.); ancak, bildiğim kadariyle bunlarda şimdiye dek ne-

terkediş, az veya çok tamamlanan bir dizi ön cenaze töreninden sonra vuku bulmakta ve ilk olarak, özellikle Hunlarda, Tu-kiu'lerde ve Moğollarda tesbit edildiği üzere (G.20, XLIX; I.30, sf.128; MGT. 246 sayılı paragraf) ölünün canlı iken içinde oturduğu yerin cenaze çadırı olarak düzenlenmesi veya bunun yerini alan geçici bir inşaatın yapılması söz konusu olmaktadır. Bir ölü çadırı, belki de daha sonraları, en azından ölenlerin belirli bir toplumsal düzeye sahip olması ve özellikle han olmaları durumunda, ecdatlar için ayin yapılmasına yarayan çadırdır. Bu çadır günümüzde hala mevcuttur; buraya kurbanlar adanmakta, şaman ayinini burada yapmakta ve yine buraya nöbetçilerle hizmetçiler yerleştirilmektedir. Nitekim "İskeletlere canlı varlıklarmış gibi hizmet ediliyor" der Yuan-şe (0.22'ye bkz.). Bir *yurt*'un söz konusu olması ölçüsünde, burada, gerçekleştirmemize yer olmayan özenli bir inceleme sonunda, herhalde islam dünyasının klasik türbesinin kökenini görebiliriz. Gerçekte, bu türbe modası Abbasi döneminden itibaren gelişmiş ve Selçuklu döneminde olağanüstü bir şekilde yaygınlık kazanmıştır. Halbuki bilindiği gibi İslamiyet gömütsel sanatı kesin olarak yasaklamaktadır.

Bu durumda, ölüyü seyretmek için herkesi davet etmek gerekecektir. Attila vesilesiyle ve Moğollarda Vincent de Beauvois ve Reşideddin tarafından sözü edilen bu seyir olayı oldukça zayıf temellere dayanmaktadır (G.20, XLIX, G.43; G.21, 1, sf.175, 2, sf.372; H.8, sf.228). Buna rağmen "Hergün (Möngke'nin) tabutunu ordugâhda (aslında dört tane ordugâh mevcuttu) bir taht üzerine koyuyorlar ve onun üzerine kapanaraktan mümkün olan en büyük şevkle ağlaşıyorlar" (H.8, sf.228) şeklindeki cümlede herhalde bir gerçek payı vardır. Gömülme ile ilgili bakım işlemi daha net ifadelerle tasvir edilmektedir. Kaynaklar, ölünün yıkandığını, temizlendiğini, yatağına "düzenli bir şekilde yerleştirildiğini" *Yasak*'ın bunlarla meşgul olan kişileri yükümlülüklerinden muaf tuttuğunu belirtmektedirler. Ceset, ismi hem Kaşgarî (B.10, 1, sf.72) hem paleo-Türk yazıtları tarafından verilen *eshük* adlı bir kefene sarılmaktadır. "Kefeni getirdi ve onu dikti" (M.2, S., satır 11); "Arkadaşlarım, beni kefenin içinde gömdünüz" der Minousinsk yazıtında adı geçen ölü (A.18, 3, sf.96). Ceset, belirsiz bir tarihte tabuta konmaktadır. Gerek yakma gerekse gömülme için tabutun kullanılması Hiung-nu'larda (Q.84, sf.101), Hunlarda (G.20, XLIX), belki Wu-huan'larda (0.101, sf.12) ve de Heftalitlerde (I.35, 2, sf.1413) kanıtlanmaktadır. Ayrıca arkeoloji verilerine göre ceset doğrudan doğruya toprağa da gömülebilmektedir (K.6, sf.53, 63; K.21, sf.172, 174; K.37, sf.51, 55 vs).

Ölümü takip eden dönemde bazen birdenbire ortaya çıkan bazen önceden düzenlenen yakarış ve çırpınmalar ile cenaze törenlerinde yer alan töresel nitelikteki merasimleri birbirine karıştırmamak gerekir. Çinliler bunu iyice ayırabilmişlerdir (I.22, sf.74; 0.72, sf.86), konu ile ilgili tasvirleri klasik niteliktedir: "Onlar, cenazenin içinde olduğu çadırın kapısı önüne gelir gelmez kanlarının gözyaşları ile birlikte aktığının görülmesi için, yüzlerini bir bıçakla kesmektedirler" (I.21, sf.9; M.55, 1, sf.130). Jordanes, bunun Hunlar tarafından da yapıldığını belirtmiştir (G.20, XLIX). Diğer gözlemciler arasında İbni Fadlan, "korkunç ve vahşi bir şekilde bağırıp ağlayan" erkekler bulunduğunu açıklamaktadır (H.44, sf.79). Aynı zamanda, at yarışları da düzenlenmekte, yani ölünün etra-

---

deni açıklanmamış istisnai durumların söz konusu olduğunu düşünüyorum. Ölü ve ecdat kültü, ölüye değin methiyeler ve de yazıtlar onun ismini ebedileştirmeye yöneliktir.

fında düzensiz şekilde dönülmekte (I. 21, sf.28), ayrıca koyunlar ve atlar kurban edilerek bunlar "çadırın önüne serilmektedir" (I.21, sf.9, 28). Ölünün, seyredilmesi için açıkta bırakıldığı süre ile ilgili olarak dikkat çeken yedi rakkamına, çoğu kez yukarıda belirtilen değişik faaliyetler söz konusu olduğunda da rastlanmaktadır: *yedi yara*, yedi defa etrafında dönüş, vs...

Gömülme tarihi geldiğinde ceset, Heredot tarafından belirtildiği (VI) ve Pazyryk kazılarında da görüldüğü gibi (N.34, sf.119), en azından İskitlerde ve de ayrıca Moğollarda (D.1, sf.143), mezarına kadar taşınmak için bir araba üzerine konmaktadır. Tu-kiu'lerde Wu-huan'larda, Juan-Juan'larda vs...'de bunlara bir cenaze alayı refaket etmektedir (I.6, sf.240). Cenaze merasimlerinin, bir araya gelmek için büyük vesilelerden birini oluşturması nedeniyle, eskiden olduğu gibi günümüzde de halk toplanmakta ve bunun için uzak yerlerden gelinmektedir (C.10, sf.122). Yabancı heyetler davet edilmektedir: "Cenazeye iştirak etmek ve yakınmak için, batıdan çöl ve orman halkı, Çinliler, Tibetliler, Avarlar (?) Yunanlılar, Otuz Tatarlar, Kitanlar ve Tatabiler geliyordu. Bütün bu halklar geldikten sonra, yakarmalarda bulundular ve cenazeyi kaldırdılar" (M.1, satır 4; M.2, satır 5). Elçilerin de yerli halk gibi bütün törelere uymaları gerekmektedir. Valentin ve arkadaşları, etraflarındakileri epey yalvarttırdıktan sonra (Ménandre IV, 24, I.6, sf. 240-241'de) yüzlerini bağladılar, ancak Çinli Wang King, başka bir vesilede yüzünü bağlamayı reddetti (aynı yer). Daha sonra mezar yerinde esas törenler başlamaktaydı. Türkler bu törenleri, bu kelime "cenaze yemeği" anlamını kazanmadan evvel, *yog* şeklinde adlandırırlardı; sonraları Moğolca'da bu törenler, daha genel olarak "yemek", "şenlik" anlamında olan *djog* kelimesi ile anılmaya başlandı. Bu asıl cenaze töreninde de, ölüm vesilesiyle yapılan herşey, yani yakarmalar, tepinmeler, bir yerini kesmeler, at yarışları, tekrar edilirdi. Bazı (herhalde abartılı?) kaynaklar, Hunlar, Heftalitler ve de Tu-kiu'lerde yapılmakta olan ciddi yaralanmalardan, kulak kesmelerinden söz etmektedirler. "Bir babanın veya bir annenin ölümü üzerine, onların evlatları kulaklarından birini kesmektedirler" (I.15, sf.100). "Kulaklarını kesmekte ve yaralamaktadırlar" (I.35, 2, sf.1413). "Tüm bu insanlar saçlarını ve kulaklarını kestiler" (M.2, S. satır 12). Attila'nın cenazesi için, Jordanes şunları der: "saçlarının bir kısmını kestiler" (G.20, XLIX). Saçlar söz konusu olduğunda, kuşkusuz saçların tamamı kesilmekteydi, ancak kulağın kesilmesi sembolik nitelikte olsa gerek. İskitlerdeki geleneklerı ekseri oldukları gibi veya hemen hemen yaklaşık olarak tasvir eden Herodot, şunları vurgulamaktadır: "Kulaklarının bir ucunu kestiler" (IV, 71). "Tüm halk saçını kesti" der yazıtlar (M.2, S. satır 12). Noin Ula'da bir Hiung-nu mezarında, ipek içinde sarılmış onyedi saç örgüsü bulunmuş, başkaları da Pazyryk'ta ortaya çıkarılmıştır (K.37, sf.159). Ayrıca, sakallar da traş edilmektedir (0.36, 1, 2, sf. 379), halbuki, en azından tarih öncesi dönemde, ölüye yapay sakal yerleştiriliyordu (tartışılabilir açıklamalar için bkz. K.21, sf.82). At yarışlarına gelince, bunlar çukurun etrafında yüz tur atılana kadar devam eder ve hayvanlar bitkin hale gelinceye kadar sürdürülürdü. (Konu ile ilgili İbni Battuta zamanına ait bilgi için bkz. H.13, 4, sf.301).

Sigilci diye adlandırılan ve resmi ağlayıcılardan oluşan bir grup (M.1, E., satır 4; M.2, E. satır 5) mevcut olup, bunlar *sigil*'i (*sıkla*, "hüngür hüngür ağlamak"tan türemiştir) ve yakınmaları (B10, 1, sf.36) (Moğolca'da buna tekabül eden kelime *galasang*'dır) yerine getirmekteydiler; bir diğer grup ise sağdıç "yakın arkadaşlar"dan meydana gelmektedir (B.10, 1, sf.455). Bu sonuncular

sadece batılı (Talas) Tu-kiu'ler için kanıtlanmış bulunmaktadır; fakat günümüzde de eski Yunanlılardaki paranemflere benzer şekilde, Ordos'ta (*Sadagutsin*) ve Türkiye'de bu gelenek yaşamaktadır. Sağdıç, evlenme törenlerinde kız nişanlısını almaya giden erkek nişanlıya refakat eden kişi olarak, oldukça iyi bir şekilde tanınmaktadır. (E.18, sf.723); ancak cenazelerde bunların hazır olması keyfiyeti ve rollerinin ne olduğu tam bilinmemektedir, fakat varlıkları kanıtlanmıştır. Türkçede yakınmak, *uli* "kurtlar için ulumak" ve "insanlardan bahsederken yakınmalarda bulunmak" (B.10, 3, sf.255), belki de ecdat dişi kurdun anısına atıfta bulunmak için "kurtlar gibi ulumak" anlamına gelmekte ve Yenisey ölülerinin "acı çekin" *katiglangil* şeklindeki çağırılarına uymaktadır (Begire, satır 2 ve diğerleri. Ayrıca, Bilge Kağan'a bkz.).Bir başka grup da, *ağıtçılardır*; bunlar *ağıtı* yani şarkı olarak veya ilahiler şeklinde söylenmesi gereken ve de, büyük şahsiyetler için mezar taşları üzerine aynen veya özet halinde yazılması gereken cenaze ile ilgili methiyeler düzen konuşmacılardır. Erişebildiğim kadarla en eski *ağıt*, genelde gerçek olmadığı konusunda fikir birliği mevcut olan, Attila'nın ölümü için düzenlenen methiyedir (Q.107, sf.88-90); ancak ben esas itibariyle bunun gerçek olmadığı görüşüne katılmıyorum. Yenisey'in ufak yazıtlarının tümü, acaba bir büyük *ağıt*'ın parçaları mıdır? Her ne kadar ölen kişi bazen yiğitliğinin, onurunun, meziyetlerinin ileri sürülmesini istiyorsa da, bu metinlerin ağıtla ilgili olduğunu isbat edemiyorum. En azından bunlardan biri, şunları talep etmek suretiyle, belki bir ayine atıf yapmaktadır: "Açken ve ayakta sesleniniz" (Uyug Arkan); bir diğeri de açıkça şunu ifade etmektedir: "Bu onun *ağıt*'ıdır" (Talas 2). Övgünün kendisinden daha büyük bir yer tutan, kayıp malların uzun uzun sıralanması olayı, *Altan Tobci*'nin Cengiz Han'ın *ağıt*'ı dolayısıyla aktardığı versiyonda okuduklarımıza tamamen uymaktadır (D.1, sf..143-145). Bununla beraber, ağıtın gerçek metinlerine veya bunların bir kısmına sahip olmak için Kaşgarî'yi beklemek gerekmiştir: "Alp Er Tonga ölmüş mü? Kötü dünya yine devam ediyor mu? Zaman intikamını beraberinde getirmiş mi? Şimdi kalbimiz parçalanmakta..." (B.10, 1, sf.4). "Yemeğini davetlilerine tattırdı. Düşmanlarını kaçırttı. Askerlere sırtlarını çevirtti ... Ölüm onu yere serdi ve attı" (B.10, 1, sf.516). Ağıt geleneğini bırakmamış olan Müslüman Türkler, Ortaçağdan günümüze kadar bunun çok sayıda örneklerini vermişlerdir.

Yoğ kelimesinin gelişiminin de belirttiği gibi şölen, cenaze töreninin en yüksek noktasını oluşturmaktadır. Her dönemde temel olay olarak varlığı kanıtlanmış olan şölen, gözlemcilerin de her zaman dikkatini çektiği gibi belirgin bir toplumsal değere sahiptir ve bazen, çılgın bir müzik (mezarlarda bulunan müzik aletleri için bkz. K.21, sf.177; K.37) eşliğinde dansla birlikte gerçek bir zevk ve safa alemine de dönüşebilmektedir[5]. Arkeologların bazı gözlemlerine göre bu şölen üzeri kapatılmadan önce mezarın bulunduğu yerde sona ermektedir (K.16, s.28); ancak Kaşgarî şölenin, cenazeyi takip eden üçüncü ve yedinci günü vuku bulduğunu belirtmektedir (B.10, 3, sf.309).

---

[5] Konu karmaşıktır, zira ya bu konuda bilgi verenlerin çekingenliği nedeniyle veya da bilgi veren kişilerin doğru söylememeleri veya utancı yüzünden her zaman gizli tutulmaktadır. Örneğin, Jutşenlerde, erkeklerin kadınlarla olan karmaşık birlikteliğine atıf yapılmaktadır (J.34, sf.64). Eski Türklerde, *yog* sırasında, yeni yetişenler arasında aşklar doğmakta ve bu aşklar evlilikle sonuçlanmaktaydı (I.30, sf.122; 0.72, sf.153). Konu, Türkiye'deki Tahtacılarda olduğu gibi (R.24) İslam dünyasında birçok (köktenci) şii topluluğunda, tüm çıplaklığı ile ortadadır ve bir çözüm yolunda olduğu da belirli değildir.

Ölenle birlikte, kazılarda elde edilen bulguların yazılı belgelere göre daha doğru olarak gösterdikleri gibi, çok sayıda eşya gömülmektedir. Metinler bize, bu konu ile ilgili olarak, muhtelif vesilelerle altınlardan gümüşlerden, giysilerden, halılardan, ziynetlerden, silahlardan, yaylardan, oklardan, kılıçlardan, sadaklardan, yemeklerden ve özellikle içkilerden, şarap ve kımızdan söz etmektedir. Ortaçağ gezginleri buna hayret etmişlerdir. "Ölülerle birlikte hazineleri de gömmelerine akıl erdiremiyorum" der Rubruck (G.35, sf.82), halbuki bu eşyaların ölülerin öteki dünyadaki hayatlarında ihtiyaçları olabilecek şeyleri temin etmek için konduğu açıktır ve de kendisi, yazdıklarının tam aksine aşağıdaki ifadesile bunu çok iyi bir şekilde "anlamaktadır": "Sanıyorlar ki, bu dünyadaki hayatlarında kendilerine lazım olan şeyler gelecek hayatlarında da lazım olacak" (G.35, sf.78). Herbir eşyanın aynı derecede yararlı olmaması kabildir; ancak bazı eşyaların vazgeçilmez nitelikte kabul edildiği görülmektedir. Cengiz Han döneminin bir Moğol'u şöyle der: "Dünyaya gelen bir insanın öldüğünde, kemiklerinin bulunduğu yerde, kendi sadağı ve kendi yayı ile birlikte yatmış olması iyi değil midir?" (MGT paragraf 190). Gömüt heykelciklerinin üzerinde görülen ve mezarlarda bulunan (K.42, sf.85-86; bkz. bibliyografya N.34, sf.138-139), "ölenin eline sarhoş edici içkilerle dolu olarak" (H.44, sf.27) verilen içki kupasının varlığı mutlaka bir zorunluluk olsa gerek. Herhalde-Plan Carpin'in sözünü ettiği (G.29, sf.41) üzerinde "et dolu bir leğen ile içinde kısrak sütü bulunan bir kupa" bulunan ve mezarların ortasına yerleştirilen masalar, Pazyryk'ta bulunan dört ayaklı taştan masalara (K.21, sf.183) ve asıl yaratıcıları İskitler ve Sarmatlar olan (K.42, sf.76) Tallgren'in "taşınabilen altarlar"ına uymaktadır. Doğal olarak yakma olayı söz konusu olduğunda, bütün bu eşyalar ölenle birlikte veya onun gibi yanmakta ve dolayısıyla ölenin kaderini paylaşmaya devam etmektedir.

Hayvanlar, ölenlere yapılan başlıca adaklar arasında yer alır. Ölenlere refakat etmek için kurban edilen hayvanlar ile cenaze yemeği için kurban edilen ve ölenin huzurunda yenen hayvanların uygulamaların ekserisinde birbirlerinden ayırt edilmesi gerekir. Birinciler, yalnızca kendilerine uygun görülen kullanımlara, yani ya "ruhun Kırmızı Dağ'a gidişinde kendisine refakatçi olarak" (I.28, sf.74), ya köpekleri kurban eden Vu-huan'lar gibi ölene öteki dünyanın yollarında refakat etmek için ya da ölene öbür dünyada binek hayvanı sağlamak ve sürülerinin varlığını oluşturmak için tahsis edilmektedir. Diğer yerlerde de olduğu gibi burada da at, ölülerin ruhlarının başlıca yol göstericisi rolünde görülmektedir (P.52, sf.179-256).

Öbür dünyada esasen yeryüzünde varolandan başka hiçbir şey yaratılmamaktadır. Plan Carpin, ölenin orada "sütü olması ve hayvan yetiştirmek için bir kısrağının ve de binmek için atlara" sahip olması gerektiği hususunu (G.29, sf.41); İbni Fadlan ise, Oğuzlarla birlikte gömülen atların "onlar tarafından cennete götürüldüğünü" doğru olarak algılamışlardır (H.44, sf.27). Çinliler bunun ayırımını isabetli bir şekilde Hiung-nu'ların zamanından beri yapmaktaydılar. "Cesedin yakılışı sırasında, ölenin bindiği at ve de kullandığı giysiler ile eşyalar alınır ve cesetle birlikte aynı anda yakılırlardı". Ayrıca, cenaze gününde ölenin yakınları ile akrabaları, adak olarak... bir koyun başı ile bir at başı sunarlar ve bu başlar mezarın üstünde sallandırılırdı" (I.21, sf.9 vd., sf.28). At soyuntusunun bir veya birkaçının sallandırılması keyfiyeti, Plan Carpin, Vincent de Beauvais, Ricold de Monte Croce ve İbni Battuta tarafından da teyit edilmektedir. Acaba bu-

radaki diğer bir amaç da ölcni kötü ruhlara karşı korumak mıdır? (Q.18, sf.145-148).

Hayvanların kurban edilmesiyle birlikte, insanlar da toplu olarak kurban edilmektedir. İleride tekrar değineceğim dul kadınlar konusu dışında, cenazelerde insanların kurban edilmesi geleneği Altay toplumlarında sürekli bir gelenektir. Balbal olması kararlaştırılan yabancı esirlerin öldürülebildiğini daha yukarıda görmüştük. Bunlar kurban edilen tek varlıklar değildir. İlk çağlardan itibaren Sibirya'daki Rus yayılması dönemine kadar meydana gelen olaylarla ilgili çok sayıda tanıklığa rastlıyoruz; bunların yalnızca birkaçını belirtmekle yetineceğiz. İskitler, "onları boğduktan sonra (kralın) eşlerinden birini, yardımcısını, bir seyisini, bir ahçıyı, bir hizmetkârını, bir habercisini boğduktan sonra atları, mallarından geri kalan kısmından bir bölümünü altın kupalarla birlikte gömerlerdi" (G.17, 4, 71). Hiung-nu'larda ve Tu-kiu'lerde, "mezara yüz ve bin kadar kadın ve hizmetkâr gömülürdü" (I.7, sf.66). "Gözde subay ve kadınların bazen yüzlercesi, büyük şahsiyetler ölünce onlara refakat ederdi" (I.35, 2, sf.497). Heftalitlerde, der Procope, "patronun tüm müşterileri, kendisi ile birlikte mezara inerdi" (O.107, sf.9). Tuna Bulgarlarında, "kadın ve hizmetkârlar ölenle beraber çukura indirilir ve orada açlıktan ölene dek bırakılırlardı" (H.11, sf.497). Makdisî, Kırgızların "ölen kişiyi esir ve hizmetkârları ile birlikte gömdüklerini" aktarmaktadır (H.29, 4, sf.19-20). Joinville, ölen bir Koman'la birlikte sekiz soylu gencin gömüldüğünden söz etmektedir (G.19, sf.91'e bkz.). Moğol çağı hakkında bilgi veren diğer kaynaklar gibi Kiragos da, bir şefle birlikte ona hizmet edecek birçok erkek ve kadın esirin gömüldüğüne işaret etmektedir (G.13, sf.250). Ricold de Monte Croce, bu geleneğin artık uygulanmaz olduğunu sanmıştır. Belki bu gelenek şurada veya burada gözden düşmüş olabilir, ancak genelde devam etmekteydi ve kendisi bu konuda büyük bir yanılgı içindeydi (G.2, sf.285). İbni Battuta, "ölen Han'ın mezara, yeğenlerinden, yakınlarından, gözdelerinden seçilen yaklaşık yüz kurban ile dört esir genç kız ve en ileri gelenlerinden altı gulamla birlikte gömüldüğü" bir cenaze töreninden bahsetmektedir (H.13, 4, sf.301). Çok daha sonraları, P.Martini ve Huc, Strahlenberg, Gmelin bu tür uygulamalardan söz etmektedirler (J.22, 3, sf.150; J.14, 1, sf.116; J.24, 1, sf.166; J.12, 2, sf.476).

Gömülme sırasıda yapılan toplu infazların sonradan, İskitlerle ilgili olarak Heredot'un aktardığı gibi, anma için düzenlenen bayramlarda (IV, 71) yapılan ve de Cuveynî'nin Moğollarla ilgili Cengiz Han'ın kutsal ruhlarına kurban edilen kırk genç kızdan (H.7, sf.189) bahsettiği gibi, yeni kurbanlara mani olmamaktadır. Hal böyle iken, Yenisey Kırgızlarının mallarını, canlı varlıklarını ve eşyalarını çaresiz bir şekilde kaybetmeleri karşısında "Onlardan ayrıldım", "Onlardan yeteri kadar zevk alamadım" şeklindeki tüm bu yakarışları neden?

Kadının erkeğini mezara takip etmeye mahkûm eden kaderle ilgili inanç uzun süre devam etmiştir. Pazyryk kurganlarının açık bir şekilde kanıtladığı üzere, Altay-öncesi dönemde buna titizlikle riayet edilmiştir (K.14; K.21, sf.174, 181, 184; K.6, sf.66, 72). Ancak, Hiung-nu'lardan itibaren bununla ilgili gelenekler yumuşamakta, dul kadınların gömülmesinden nadiren söz edildiği görülmektedir. Mesudî zamanında, Hazar denizi kıyılarındaki kavimlerde "bir erkek ölünce, onun eşi kendisi ile birlikte yakılmaktadır, ancak ilk önce ölen kadın ise kocası aynı akibete uğramamaktadır" (H.32, 2, sf. 29). Slav-öncesi Bulgarlarda

kadın açlıktan ölüme terkedilmekte veya yakılmaktadır ve aynı şey, İbni Rusteh'in de belirttiği gibi o dönemde Ruslar tarafından da yapılmaktadır (H.13, sf.477; H.25, sf.165). Bundan anlaşıldığına göre, anılan gelenek, Batı bozkırlarının en barbar toplulukları tarafından yaşatıldığı gibi, aynı zamanda Uzak Doğu'da sürdürülmektedir. Hâlâ XII. yüzyılda Jutşen'ler "ölenin en gözde kadınını ve atını yakmaktadırlar" (I. 34, sf.64); bu gelenek son zamanlara kadar, Sibirya'nın gelişmemiş bölgelerinde geçerliliğini sürdürmüştür. Halbuki bozkırlarda kısa bir süre sonra ölene, eşini veya eşlerini muhafaza etme olanağını vermekle birlikte, onları hayatta bırakmak için erkek çocukların annelerine karşı duydukları doğal sevgiye ve bu sevginin uyandırdığı dini hislere daha fazla denk düşen, özellikle Umay'la da ilgili olarak, başka bir yöntem bulunmuştur: Bu, dul kadınları ailenin belirli bir üyesine eş olarak verilmesi yöntemidir. Bu "yeniden evlenme olayı", Çinlilerin büyük tepkisine karşın, Hiung-nu'larda çok olağan bir şekilde uygulandığı gibi, aynı yöntem, Wu-huan'larda, Tu-yu-huen'lerde, VI. yüzyılda Heftalitlerde, Volga Bulgarlarında, Tu-kiu'lerde, Oğuzlarda, Komanlarda, Çigillerde, Cengiz Han dönemi Moğollarında ve onlardan sonra, çok daha sonraları, XVI. ve XVII. yüzyıllarda uygulanmıştır (eksiksiz olmamakla birlikte R.23'te belirtilen kanıtlara bkz.). Ancak, değişik nedenlerle geleneğin her zaman sürdürülmediği kuşkusuzdur, ne varki, farklılıklar yanlışlıklar yolu ile değil de, gelenekteki bazı belirsizlikler veya daha ziyade, karmaşık sosyolojik kanunlara riayet etmesi dolayısıyla izah edilebilir. Bu denli kesin ve bu denli sürekli belgeleri reddetmek için, bu kabil yeniden evlenmelerle ilgili tarihsel kanıtların seyrekliğine (örnek, 0.32, sf.125) tutunan araştırmacıların görüşüne katılmıyorum. Çeu-şu'nun (VI. asır) şu şekildeki: "bir babanın, büyük,bir kardeşin veya bir amcanın ölümünden sonra, küçük kardeşler ve yeğenler onların dulları ve kız kardeşleri ile evlenmektedir" veya da Su-şu'nun şu metnine (581): "bir babanın veya büyük bir kardeşin ölümü halinde, büyük oğlanlar ve kardeşler onların karıları veya kızkardeşleri ile evlenmektedirler" (I.25, I, sf.9, 49) ya da olaysal tarihle ilgili metinlere karşı çıkmak beyhude bir çaba olur. Bu durumda, toplumun, ölen için bizzat kendilerini muhafaza etme konusunda dul kadınlara itimat ettiği veya toplumun, kanunun tüm titizliğini, herhalde zorunlu olarak tek eşli olan ve de hurilerin mevcut bulunmadığı öte dünyada cinsel arzularının tatmin için bir dizi esir veya yavukluya sahip olmayan küçüklere karşı göstermesi dolayısıyla, dul kadınların bunu yapması gerekli olmadığına hükmettiği sonucunu çıkarmak mecburiyetindeyiz.

Belgelere göre, dul kadın hiçbir zaman (hala hariç, belki Wu-huan'lar dışında) kendi öz oğlu ile değil, tercihan en genç üvey oğulları veya kayınbiraderleri ile evlenmektedir; diğer bir ifade ile *otşigin* diye tanımlanan aile varlığının varisleri ile evlenmekte ve evlendiği kimse nadiren kocasının büyük kardeşi, kayınpederi veya baba soyundan gelme amcası olmaktadır. Belki bu dullarının (yakın bir zamandan beri?) artık onları mezara refakat etmemesi nedeniyle, Yenisey ve Tuva toplumları, onu kaybetmiş olmaktan bu denli yakınmaktadırlar...

Mezarlar

Bütün toplumlar ve dönemler için geçerli olacak bir Altay mezarının tipik tasviri mevcut bulunmamaktadır. Bu sonuca değişik gömme şekilleri konusunda

tesbit ettiklerimizden ve de özellikle gizli veya aleni şekilde ortada bırakılan cenazeler dolayısile varmaktayız. Bu durumda, titiz bir incelemenin yapılmasından (aslında arkeolejik kaynaklara yeterli derecede ulaşamadığım gibi bunların gerektirdiği boyutlar nedeniyle bunu yapamadım: yine de en büyük ilgiyi ölümle ilgili konular için gösterdim) veya da konuyu hemen hemen sessizce geçmekten başka bir seçenek bulunmamaktadır. Gerçekte, mezar yerinin, yukarıda değindiğim, hayatta kalmakla ilgili açıklaması durumu dışında, mezar mahaline ait tasvirin, dinden ziyade toplumsal tarih ve sanatla daha fazla ilgili olduğu kabul edilebilir. Dolayısıyla, gereğinde daha ayrıntılı bir incelemeye temel teşkil edebilecek bazı bilgiler vermekte yetineceğim.

Kendisine "kırgız yuvası" şeklinde verilen anlam dolayısıyla değinmiş olduğum ve daha doğrusu *Kırgız Kür* "kırgız kemikleri", "kırgız cesedi" anlamında olabilen, ***kereksür*** (F.34) diye adlandırılan mezarı tanımlamak için değişik kelimeler kullanılmaktadır. Klasik Moğolca ve Türkçe'de, tek başına *Kür* kelimesi ile onun yakın şekilleri olan *Ke'ür, kegür, ükegür, kör, gör* kelimelerinin daha genel bir kullanımı var. Diğer bazı kelimeler de keza aynı derecede sık kullanılmaktadır: Ortaçağda çok kullanılmış olan *kurgan* kelimesi ayrıca, herhalde mezarı çepeçevre saran hudut duvarına atıf yapılmak suretiyle, "surla çevrili şehir", "kale" anlamlarını da almıştır; daha ziyade mezar tümseği olan *oba* (bunu, *koba*, "çukur, delik, oyuk" kelimesi ile bağlamak gerekir); Farsca'dan alınan ve Kazak lisanında olağan olarak kullanılan *kesena/kesene*; ruh anlamında daha önce görmüş olduğumuz ***sin***; Kaşgarî'nin, müslüman olmayan Türkler tarafından kullanıldığını sölediği ***suburgan*** kelimesi; İbni Mühenna'ya göre Türkçe'de de kullanıldığı söylenen Moğolca'daki *nüken* kelimesi; *Gizli Tarih*'te anıtkabir anlamında olan ***türbi*** veya ***türbe*** kelimesi gibi ve de aralarında, çok farklı bir anlamı olduğunu tespit etmiş olduğumuz, *ongon* kelimesi bulunan daha birçok kelime mevcuttur[6].

Mezarların yapıları konusuna yabancı gezginler daha kısa olarak değinmektedirler, şöyle ki, "bir mezar yaptılar ve onu gömdüler", veya da "bir çukur kazdılar" türünden ifadelerle açıklamalarda bulunmaktadırlar (I.21, sf.127; O.72, sf.125). Sık şekilde büyüklüğünü belirttikleri çukurun ebadı dışında, bu kaynaklar bize hemen hemen hiçbir şey öğretmemektedirler: "derin mezar", "geniş mezarlık", "büyük çukur", der el-Bekrî, Plan Carpin ve İbni Battuta (H.11, sf.477; G.29, sf.42; H.13, sf.301). Kimi zaman, Hazarlarda olduğu gibi (H.44, sf.99-100), yirmi gözlü büyük bir odadan söz etmektedirler ki bu da, Marçurya kazıları sonucunda R. Torii'nin açıklamış olduğu şeylere uymaktadır (O.101, sf.64). Bu rastlantı, Granö'nün sadece kuzey-batı Moğolistanda tesbit ettiği gibi sekiz değişik tür mezarın mevcut bulunması yanında büyük çeşitlikteki mezarların varlığına engel olmamaktadır (K.18, sf.11-27; K.17, sf.67). En azından düşünebildiğimiz kadariyle, mezarın içi, hemen hemen her zaman göreceli olarak karmaşık bir yapıdadır ve ölenin dışında, meğer ki tabiatiyle tüm bunlar yakılmamış olsun, kendisi ile birlikte gömülebilen, canlı varlıklar ve cansız eşyaları içine alabilecek kadar geniş çaptadır. Dıştan, görünüşü zeminin

---

6 Tüm bu kelimeler konusunda, aşağıdaki E.31, sf.39, 41; E.15, sf.76, 89; E.6, sf.71; B.10, 3, sf.65, 138, 1, sf.516; B.7, sf.173, 208 Ortaçağ sözlüklerine ve de aşağıdaki E.20, sf.472; E.1, sf.555; E.23, 1, sf.1157, 2, sf.651; E.10, sf.331; E.29, sf.82; E.16, sf.353; E.18, sf.630 çağdaş sözlüklere başvurulabilir. Ayrıca, K.7, sf.12; F.33, sf.123; C.5, sf.22; Q.139'de çeşitli yerlerde mevcut çalışmalara bkz.

düzletilmediği durumlarda, umuma açık, özel ve ulaşılamıyan yeri, bir tümsekle, bazen gerçek bir höyükle ve Heftalitlerde olduğu gibi daha basit şekilde bir taş yığını ile kaplanmış şekildedir (I. 12, sf.402; I.15, sf.106). Höyük'ün varlığı, Hiung-nu'larda (I.7, sf.66), Oğuzlarda (H.44, sf.27), Kırgızlarda (H.29, 4, sf.19), Komanlarda (G.35, sf.81; B.7; K.29, sf.5) ve de İbni Battuta'nın bunları yüksek bir tepeye benzettiği Moğollarda (H.13, 4, sf.301) kanıtlanmış bulunmaktadır. Doğal olarak, bu tür yapılar ancak belirli bir düzeye gelmiş kişiler için gerçekleştiriliyordu: dolayısile bizim gözümüze çapan her şeyden evvel büyük kişilerin gelenekleri olmaktadır. Bir şef "mezartaşı olmayan" adamlarından söz ettiği vakit, Kırgızlar, kişiler arasında mevcut olan doğal farklılığı açıkça itiraf etmiş olmaktadırlar (A.5, sf.136).

Bazı toplumlarda, örneğin Tu-kiu'lerde, mezarların büyük bir kapsamı bulunabiliyor ve gerçek bir tapınak etrafında düzenlenebiliyordu. Bunları bilen Çin yıllıkları şöyle der: "Türkler, mezarın üzerinde, içinde ölenin tasvirini ve yaşarken iştirak ettiği savaşların temsillerini resmettikleri bir ev inşa etmektedirler" (I.21, sf.28). Yeri malum olan ve hakkında geniş bilgilere sahip olduğumuz Köl Tegin'in mezarı, Orta Çağ başlarında yüksek düzeydeki bir kişinin mezarı konusunda kayda değer bir örnek olarak alınabilir. Çin kaynakları, onun ölümü üzerine, "heykelinin taştan oyulacağı ve dört duvarında kendi yaptığı savaşlara ait resimlerin çizileceği bir gömüt tapınağın inşa edilmesi için emir verildiğinden" söz eder (0.78, sf.231). Ayrıca anılan kaynaklar, Bilge Kağan için de aynı şeyi tekrarlamaktadır (aynı yer, sf. 246). Yazıtlara gelince, bunlar bize daha kesin bir surette bilgi vermektedirler. Köl Tegin, Şubat 731 tarihinde, onikinci ayın onyedinci gününde ölmüştür. Cenaze merasimi Kasım ayında, dokuzuncu ayın yirmiyedinci gününde yapılmıştır. Yazıt dahil mezarın tamamı 732 yılının yedinci ayının yirmi sekizinci gününde tamamlanmıştır. Dolayısıyla, bu çalışmalar, *yog*'dan çok daha sonra başlamış ise (ki bu ihtimal varit görülebilir), on ay sürmüştür (bütün bu tarihler konusunda A.4, sf.175 vd. bkz.) Mimarî yapının tamamı oldukça geniş çaptaydı, ancak bize acınacak bir durumda intikal etmiş ve halen de çok kötü bir şekilde korunmaktadır. Bu yapı bir duvar ile kapatılmış bulunuyordu ve bu duvarın kapısı batıya doğru açılıyordu ve dışarıya doğru, kendisi tarafından veya onun adına başkaları tarafından öldürülen düşmanları temsil eden *balbal*'lar, kabaca kare şeklinde çift sıra halinde dizilmiş, üzerinde figürler bulunmayan taşlarla uzatılmış bulunuyordu. Kuşkusuz bu taşlar, anıtkabirin en fazla göze batan yapı elemanı idi. Muhtelif yerlerde bu taşlardan onbinlercesi bulunmakta ve de Çin yıllıklarının bu konu ile ilgili olarak söylediği şeyler, arkeolojik gerçeklere uymaktadır: "Bir adamı öldürdü ise, bir taş dikilmektedir. Adına yüz ve bin taş dikilen kimseler de var" (I.21, sf.10). Kotwicz'e göre, bilinen en büyük yapıtın yaklaşık altıyüz taşı olduğu sanılmaktaydı (A.14, sf.87), ayrıca bunların sıralı dizileri kilometrelerce uzunlukta olabiliyordu. Bunların en eskilerinin tunç çağında dikildiği düşünülmüştür. Bu konuda kesin şekilde karar vermek her ne kadar zor ise de, bunun Tu-kiu'ler için bir yenilik değil, bir miras olduğu sanılmaktadır. Bunların bilinen birinci yerleşim yeri olan Bugut'da iki yüz yetmiş *balbal* sayılmıştır. Buraların halkı kısa zamanda, bu konuda uzman olma ününe kavuşmuştur. Kırgızlar, onların ülkesini "Türk *balbal*'larının ülkesi" olarak tanımlarlardı ve bunları oradan kendi kişisel ihtiyaçları için ithal ederlerdi (Uybat 3, A.4, sf.111'e bak.).

Köl Tegin'in duvarla çevrilmiş mezarının ortasında, üstleri Çin ressamlar tarafından resimlerle süslenmiş kiremitlerle kaplı bir tapınak yer alıyordu. Aynı tapınak, Bugut'ta da mevcut olup, orada çatıyı taşıyan altı direğin izine rastlanmıştır. Bu resimlerin varlığı sadece bunları yapmış olan Çinliler tarafından değil, ayrıca yazıtın yazarı Yollig Tegin tarafından da belirtilmiştir: "Ebedi taşı süslemek için, Çin Kağanından heykeltraşlar getirttim... Ayrıca, bir bina inşa ettirdim. Onu içten ve dıştan süslettirdim" (M.1, S., satır 12-13). Her ne kadar bugün resimlerin hepsi kaybolmuş ise de, heykellerin şurada burada izlerine rastlanmaktadır[7]. Bu konuya daha sonra tekrar geri döneceğim. Asıl tapınağın önünde, 3,75 metre yükseklikte kaplumbağa şeklinde bir kaide üzerinde bir yazıtın bulunduğu mezartaşı yükseliyordu ve yazıt bilinenler arasındaki en büyüklerinden biriydi, zira Shine Usu'nunki 3,76 metre, Tariyat'ınki 2.15 metre, Bugut'ınki 1.98 metre ve de İkhe Kuşatu'nunki 1.94 metre yüksekliğindedir. Kırgızların ve Türkçe konuşan Tuva halkının yazıtları bundan belirgin olarak daha ufaktı. L.Bazin'in incelemiş olduğu (A.4), ölenin yaşını belirten mezartaşlarına ait elli bir adet üzerinde tarih olan taş üzerinde, ölenlerin arasında en gencinin yaşı onaltı olarak belirtilmekteydi, dolayısile bu veri en azından, bunların çocuklar için yapılmadığını kanıtlamaktadır. Bunların arasında, bir kadının adına dikilen herhangi birine rastlanmamıştır. Her zamanki gibi, metin, yazıtın doğuya bakan yüzünden başlıyor ve bunların okunuşu, saatın ibreleri istikametinde dönerek olmaktadır; bazen bu hususun bilinmemesi garip okunuşlara yol açmıştır. Bu mezar tanımlanması mümkün olmayan fakat, tapınağın içinde yer almış olan ölene ve de karısına ait olmadığı belirgin heykelciklerle çevrilmiş bulunmaktaydı. Bu tapınağın arkasında, ne için kullanıldığı bilinmeyen ve belki de bir ateş sunağı veya bir kurban deliği olabilen bir çukur mevcuttu. Duvarla çevrilmiş olan mezarın içinde, bir ağacın varlığına işaret eden herhangi bir ize rastlanmamıştır. Ancak bir ağacın bulunması gerekiyordu, zira daha önce gördüğümüz veçhile ağaç, ölüm ve yeniden doğuşun simgesiydi ve cenaze törenlerinde sık sık rol alıyordu. Güvenilir bir şekilde doğrulanan bir efsaneye göre, Cengiz Han, kendi mezarının yerini, güzel ve tek bir ağacın altında oturaraktan avlandığı gün seçmiştir (G.30, sf.335-342; 0.20, sf.45-50). Günümüzde de bir Yakut, gömülmek istediği yeri "ekseriye gözüne en güzel görünen bir ağacın altı olarak" seçer" (J.12, 2, sf.477). Bozkırlarda mezar yerinin üzerine ağaç dikme geleneğinin çok eskiden beri varolduğu sanılmaktadır. Ancak Çinliler, eğer çevirmenin bir ters yorumu söz konusu değilse, Hiung-nu'ların bu geleneğe uymadığını belirtmek gereğini duymuşlardır (I.29, sf.10). Bu konuda diğer kanıtlar Moğollardan gelmektedir: "Okkodey kendi ruhu için bir ağaçlık dikilmesini istemiş ve bu korudan herhangi bir şeyin kesilmemesi, aksi takdirde, bunun bir dalını kesen olursa, onun dövülmesi, kötü muamele edilmesi ve derisinin yüzülmesi şeklinde talimat vermişti" (G.29, sf.42). Kirilerde, mezarın yeri üzerine bir söğüt ağacı dikilmektedir (N.16, sf.48). Bu gelenek Türkiye'de muhafaza edilmekte olup, mezarlıkların ve türbelerin yeşillikler arasında gizlenmesi ile ilgili geleneğin Türk geleneklerinden kaynaklanıp kaynaklanmadığı hususunu kendi kendimize sormamız gerekir (İslâm'da ölen, çölde gömülür).

Görüldüğü gibi, uzun bir süre, tamamen ayrı iki şey olan mezar heykelciği ile *balbal* birbirine karıştırılmıştır. Bu yanlışlık tamamen ortadan kalktığı sanılır-

---

[7] Bu süsleme ile ilgili kelimeler konusunda, özellikle çok düşündürücü fakat çevirileri ve yorumları tartışmaya açık olan Kljastornyj'in K.27, sf.52-54'teki görüşlerine bkz.

ken, Giraud tarafından (0.32, sf.122-124) ve İslam sanatı yolu ile, daha önce de belirtmiş olduğum gibi, Bayan Otto-Dorn'un Türk ekolü tarafından, tekrar garip bir şekilde canlandırılmıştır. Bu yanlışlığın ayrıca Kljastornij'i de özendirdiğini zannediyorum (K.27). Kuzey Moğolistan'da, *uncu*'lu, "insan taşı" şeklinde ve güney Moğolistanda *körüg* "portre" olarak tanımlanan ve de Tryjarski'nin belirtmiş olduğu gibi (K.44, sf.186), kuşkusuz bu anlamı taşıyan heykelcikler, genellikle Rusça'da "taştan yapılı yaşlı kadınlar" anlamında olan *kammeniya baby* veya sadece *baba* olarak adlandırılmaktadır. Bozkırlarda bunlardan binlercesi mevcut olup (Ayrıca, Votiaks K.41, 3, sf.64'e bkz.) herhalde daha eskileri doğu yörelerinde örneğin Kazakistanda mevcut olduğu gibi, daha yenileri batı yörelerinde bulunmaktadır. Komanlar bunları XI. yüzyıldan XIII. yüzyıla kadar ve yazılı kaynaklara göre de, şu anda henüz bulunamamış olmasına rağmen, Bulgaristan, Polonya ve Macaristan gibi Batı'nın uzak ülkelerinde yontmuşlardır (K.45; K.33, sf.201-209). Bunlardan Tuva'da 113, Altay'larda 29, Moğolistan'da 23, Semireçiye ve Kazakistan'ın eyaletlerinde 200'den fazla tesbit edilmiştir (bunlarla ilgili liste için K.15, sf.443'e bak.). Bunların birçoğu ilk dikildikleri yerlerinde bulunmakta, diğerleri ise Moskova, Leningrad, Alma Ata, Frunze, Dniepopetrovsk vd. müzelerinde saklanmaktadır. Büyük bir kısmının kafası, kolay ulaşılamıyan ve şamanizmin halen canlı olduğu bölgeler (Aslında bu bölgeler eşanlı olarak birbiriyle karıştırılabilir) dışında, belki de Budistler tarafından koparılmıştır. Bulunan kafaların bazıları, örneğin Köl Tegin'in kafası (K.24) ile Arvaker kafası diye nitelendirilen kafalar (K.44, resim 1), oldukça heybetli boyuttadırlar (örneğin 0.30 metre yükekliğinde ve 0.16 metre genişliğinde) ve güçlü bir ifadeleri vardır. Çoğu zaman bir bıyık ve daha ender şekilde, küpeler mevcuttur. Diğerleri ise daha mütevazi, daha kaba ve bazen de sadece tasarımlanmış haldedir. Heykel üzerindeki işlemle ilgili bu farklılık, bunlar üzerine çalışılmasının gerektirdiği masraflara, ve dolayısıyla toplumsal rütbeye bağlıdır; bunların en güzelleri kuşkusuz Çinliler tarafından yontulmuş olanlardır. Tek veya ikili ve bazen daha fazla olarak gruplandırılmış olan heykelcikler batıya dönük vaziyettedir. Türk döneminde giysiler sağdan sola kapanmakta; Moğol döneminde ise soldan sağa kapanmaktadır. Ayakta olarak veya daha büyük sayıdakilerin oturur durumda olduğu bu heykelcikler, göğüs üzerinde bulunan sağ elinde bazen tam tanımlanamıyan, ancak bunun çoğu kez törensel bir kupa olduğu anlaşılan bir cisim tutmaktadır. Dolayısıyla, İslâm dünyasında IX. yüzyıldan beri kendini kabul ettiren haşmetli hükümdar resminin doğrudan esinlediği keyfiyeti su götürmez.

Hiçbir şey, Tu-kiu'lerin cenaze törenlerinde birbirine tıpatıp uymamaktadır. Ancak, bu şeylerin birçoğu bunları anımsatmaktadır. *Balbal*'lar ile *baba*'lar, belirsiz tarihlerde, kuşkusuz birinciler ikincilerden evvel olmak üzere, fakat zannedildiğinden daha erken bir zamanda, ortadan kaybolmuşlardır. Ünlü şair Nizamî XII. yüzyılda dahi, Kıpçak bozkırlarında toprağa çakılmış tahta okların sayısının "deniz kenarındaki otların sayısı kadar bol" olduğunu belirtmektedir (K.29, sf.5-6). Bunları "heykelcikler" şeklinde görme hatasına düşen İbni Fadlan'dan anlaşıldığı gibi, aslında bu "oklar" tahtadan yapılmış *balbal*'lardır: "Oğuz kahramanları için, ölenin heykelciği tahta üzerine yontulmakta ve bu heykelcik onun mezarı üzerine konmaktadır. Heykelciklerin sayısı, öldürmüş olduğu kişi sayısı ile orantılıdır" (H.44, sf.27). Elinde kupası olarak, oturur vaziyetteki hükümdarın temsili, Moğollarda uzun süre zorunlu kılınmıştır. Heissig, Ordos kökenli ve Cengiz Han'ı haşmetli bir şekilde, kupayı elinde tutaraktan ailesiyle

çevrilmiş durumda tasvir eden, sungu ile ilgili güzel bir resmini yayınlamıştır (Q.144, sf.421).

Genel olarak ölü evi şeklinde adlandırılan nesne, Kitanlarda, Komanlarda ve Moğollarda mevcuttu (I.11, sf.402; G.25, sf.81; Q.62, sf.540). Moğollarda ölü evi, ölen hanların kutsal ruhlarına ayrılan şatafatlı bir çadır anlamına geliyordu. Yuan-şe'nin, "burada hayaletlere canlılar imiş gibi hizmet edilirdi" dediğini şurada hatırlamakta yarar var (0.22, sf.165'e bak.). Çoğu kez *pii taş* "mezartaşı" şeklinde adlandırılan, üzerinde yazıların yazıldığı mezartaşı, Kitanlarda, Uygurlarda, Kırgızlarda, yine Moğollarda ve kuşkusuz daha birçok topluluklarda mevcuttur (I.4, sf.93, ayrıca, sf.83'e bak.). Bunlardan Yenisey akarsuyu kenarlarında ve Tuva'da çok sayıda görülmektedir; bunlar üzerinde bazen o mezarla ilgili oldukça kısa bir tanımlık yazı, bazen de sadece *tamga* şeklinde adlandırılan, üsluplaştırılmış hayat ağaçlarının, hayvanların, ilâhların, canlı veya soyut resimleri bulunmaktadır.

Anma Törenleri

İnşası uzun bir zaman alan bu denli büyük mezar kompleksleri (Köl Tegin'in anıtkabri için yapılan çalışmalar on ay sürmüş, XIV. yüzyılda bir Hintli prens için yapılan ise olaylar nedeniyle otuz bir ay sürmüştür), doğal olarak ölenin anısını ebedileştirmek için gerçekleştiriliyordu. Bütün bunlar bir kült gerektiriyordu. Gömülme tarihinin aynısı olan, meş'um nitelikteki ayın yirmi yedinci günü tarihinin yazdırılması ve Bilge Kağan'ın o günde yapılmasına özen gösterdiği açılış olayının, törenler yapılmadan cereyan etmiş olması zaten düşünülemez (A.4, sf.248). Dolayısıyla, en azından iki olayın birbirine karıştırılmaması yerinde olur, bu olaylardan biri, cenaze merasimininin uzaması veya ölüler için yapılan ayin diye nitelendirilebilecek olay olup, diğeri de, ecdat için yapılan ayindir. Bu amaç için, yani ölünün ecdat haline dönüşmesi için, bir ölü olarak sayılmasının ne zaman son bulduğunun iyice belirlenmesi gerekir. Belki de bu tarih, yas kılığının giyilmesine son verildiği tarihtir, ancak bunun süresi değişiyordu ve bu konuda yetersiz şekilde bilgi sahibiyiz.

Moğollarda, ölümün bulaşması, cenazeye iştirak edenler için, Plan Carpin'e göre yeni ay'a kadar (G.29, sf.41), Rubruck'e göre ise yeni yıla kadar (G.35, sf.218) sürüyordu, zira her iki durumda da, yeniden doğuş fikri yerleşene dek, büyük yas ve küçük yas mevcut olabilirdi. Ancak muhakkak ki yas o zaman dahi sona ermiş olmuyordu. Bir erkek için tutulan yas, bir kadın için tutulan yastan herhalde daha uzundu. Reşideddin Moğollarda, bir kadın eşin ölümü için, çadırın terki ve üzüntülerle birlikte, üç yıllık bir süreden bahseder, bunun nedeni belki de anılan ölümün anormal sayılmasındandı: "Kadın aniden öldüğünden kocası kendisi için ara vermeden, üç yıl yas tuttu" (H.27, sf.57).

Kesin verilerin yokluğuna rağmen, ölen için yapılan anma törenlerinin, gömülme veya ölüm gününden sonraki üçüncü, yedinci, yirminci ve kırkıncı günü ile yıl sonunda yapıldığı muhakkaktır. Bu günler, bu durumlar söz konusu olduğunda, sadece modern şamanist toplumlar tarafından değil (Q.68, sf.288); ölenin seyredilmesi, eşyaların gömülmesi, yakınmaları, toplu şölenler, *ağıt* okumaları vs'siyle (R.24, sf.339 ve arkasındaki) cenaze törenleri Ortaçağ

Türklerininkini hatırlatan Türkiyede yaşayan heterodoks ve oldukça muhafazakâr toplumlar tarafından da uyulmasına özen gösterilen tarihlerdir. Bu kutlamaların, mezarın gizli tutulması durumu veya çok uzak bir yerde bulunması dışında, mezarın başında yapılması gerekiyordu. Kaşgarî gömülmeden sonraki üçüncü ve yedinci gün yapılan *yoğ*'dan söz ederken hiç olmazsa kesin bir ifade kullanmaktadır (B.10, 3, P.309). Ve de Yenisey ölülerinin, ebedi taş üzerine yazılan şu şekildeki ümitsizlik içinde yakınmaları, sadece bir gün sürecek türden değildir: "Erkeklik meziyetlerimi dile getirin... Acı çekin vs". Plan Carpin, kendi yönünden, kadınların bir araya gelip "insanların ruhu için" kemikler yaktıklarını sık sık "kendi gözleri ile" gördüğüne işaret etmektedir (G.29, P.41). Bu anma törenleri sırasında, cenazelerde yapılanların, özellikle ölenin eski hizmetcilerinin kurban edilmesinin, kısmen veya tamamen yeniden gerçekleştirilmiş olması da mümkündür. Cengiz Han'ın bir oğlu, tahta çıkışında, minnet hislerinin bir belirtisi olarak, Cengiz Han'ı şu şekilde anmaktadır: "Emirlerin soyundan kırk güzel genç kız, seçilmiş atlaria birlikte, onun ruhu ile beraber olmak için" gönderildiler (0.70, 2, sf.12-13).

Geçmişe bağlılık arttıkça korkunun tedricen azalması dolayısıyla, ölüler kültünden ecdat kültüne geçişin farkına varılmayacak bir şekilde gerçekleştirilmesi gerekiyordu. Bilge Kağan'ın oğlunun gözyaşlarında aniden ortaya çıkan bir acının ifadelerini bulmak mümkündür. Ancak bu üzüntüler, kayanın bunları aktarabilmesi için taş üzerine kazdırılmış, dolayısıyla canlılar tarafından tekrar okunması için yazılmış bulunmaktadır. "Bilge Kağan uçarak gitti, Yaz geldiğinde, yukarıda Gök Köprüsünde, gökkuşağı yükseldiğinde, geyik dağa kaçtığında, kendisini düşünürüm" (M.2, 0, satır 1-7). Esasen Bilge Kağan da daha önce, aynı şartlar altında kendi kardeşine şu şekilde ağlamıştı: "Düşündüm ki, iyice düşündüm ki, gözyaşları gözlerden gelirse ve de ruhtan ve kalpten yakarışlar yükselirse, iki *şad*, büyük kardeşlerim, oğullarım, benim *beg*'lerim, benim halkım, gözlerini ve kirpiklerini mahvedecek" (M.1, N, satır 11). Ve de diğer bir yerde, şu yazılara rastlanmaktadır: "Sonsuz ağlamalar ve ebedi tanıklık: Düz bir taşın üzerine 10.000 yıl ve 100.000 yıl okunsun diye kendi yazıtımı kazdırdığım ve anıtımı yaptırdım: Bunları som taş üzerine hakettirdim" (S.U., E. Satır 9).

Daha mütevazi bir şekilde büyük yazıtlar yerine Çin kökenli olduğu sanılmış olan ecdat levhaları kullanılmış olamaz mı? Ve de okuma yazması az olan bir toplumda, gerçekten, bunlardan her aileye bir tanesinin verilmesi zor olmaz mıydı? Bu durumda, bunların yerine mütevazi heykelcikler dikilmiş oluyordu. Bunlar, diğer eşyalar meyanında, aile mezarlıklarına yerleştirilmiş olan o ecdat-*ongon*'lardır. XIX. yüzyılda Ermann'ın anlatıları bunların, Tu-kiu ve Moğol hükümdarlarının kraliyet mezarlarına ait heykelciklerle olan büyük yakınlığını gözlerimizin önüne sermektedir. "Bir erkek öldüğünde yakınları yurt'ta, öleni temsil eden, tahtadan yapılmış kaba bir heykelini dikmekte ve belirli bir süre kendisine ilahi bir saygı göstermektedirler" (J.8, 2, sf.51)... Belirli bir süre! İnsanların anısının kuşakları aşabilmesi için gerçekten büyük bir insan olmak gerekiyordu. Bu durumda, ecdat yücelеşiyor ve aslında kendi ecdadı olmuş olan fakat kendinden daha küçük çaptaki bütün insanları kendisine doğru çekiyor ve kendi ağırlığını, imânın kendisine vermiş olduğu bütün gücü ile çoğaltmak suretiyle, milyonlarca kişinin kendisine yaptığı dualarla ihya olmuş hale geliyor. Bir isim, bir eşya, bir yer o denli büyük bir anlam kazanmaktadır ki, yeni bir anlam ve de insanların saptırmaları artık bu zenginliğe halel getiremez oluyor. Bu durumda ec-

dadın kendine özgü bir hayatı olacak ve artık bundan bütünü ile kaçınmak mümkün olamıyacaktır.

Diğerlerine gelince, onlar sonuçta unutulacaktır. Kemikleri sonuçta yakılacak veya toprakta tamamen eriyeceklerdir: onlardan artık yeryüzünde en ufak bir varlık kalmayacaktır ve de gerekirse bir an için onların eski varlığı anımsanmak istendiğinde, bu ancak insanın yüzünü Allah diye nitelenen yüce fikre doğru çevirmesi ile kabil olacaktır.

Yazıtlar, Türk edebiyatı tarihine başlarken *üze Gök Tengri* sözleri ile başlarlar: Türkler ve Moğolların ateşli ve duygusal hayatı ile haykırışları ve de aynı zamanda herşeyin boş olduğu düşüncesi ile birlikte, aşağıda, *asra* yani dünya var. "Bu dünyaya gelen insan ebedî olarak yaşamaz". "Gökte, sanki canlılar arasında imişiniz gibi olacaksınız" denilmektedir. Bazen orijinal ve fakat ekseriya alelâde şekildeki dinsel temsillerde, binlerce deneme ve binlerce başarısızlıkla birlikte, Türklerin ve Moğolların dini sonuçta, insanların tüm dinlerinde söz konusu olduğu gibi, imâna ve ümide dayalı bulunmaktadır. Ve bu din, bu konuda da, bizden sayılır.

SONUÇ

İşte bizi, Sibirya ormanlarından, Pasifik kıyılarından Avrupanın güney bozkırlarına ve Akdeniz sahillerine, Antik zamanlardan günümüze kadar götüren, evren ve zaman içinde yapmış olduğumuz uzun bir yolculuğun sonuna gelmiş bulunuyoruz.

Bu yolculuğu, en büyük bilimsel titizlikle, ulaşabildiğim herhangi bir mekân ve zamanı ihmal etmiyerekten, fakat özellikle, bana temel nitelikte görünenleri de belirtmek suretiyle gerçekleştirmiş bulunuyorum. Bunu yerine getirmek için, belgeleri toplamam ve özellikle birinci kısmı söz konusu olduğunda, kaynaklar, görüşler ile tartışmalar ve incelemeler arasında karşılaştırmaları arttırmam ve de aralıksız olarak durum tespiti yapmam gerekmiştir. Türk ve Moğol toplumlarının dininin anlaşılmadığı söylenir, bazen işi kolaylaştırmak bakımından, bu dinin mevcudiyeti de şüphe ile karşılanırken ben; bu dinin varlığı lehine tanıklık eden veya onu daha iyi bir şekilde anlamaya yarayacak bütün belgeleri göstermek istedim. Daha ilerki bölümlerde açıklayıcı anlatılara daha fazla önem verdim ve analize geniş bir yer ayırdıktan sonra sentezi yapmaya çalıştım: İşte bu sentezde, derin dinsel deneyimlere nüfuz edilebilecek, büyük efsaneler anlaşılacak ve de günlük manevi hayatın ayrıntılarına girilebilecektir. Bununla birlikte, başından itibaren; benimki olmayan ve fakat beni ilgilendirdiğini hissettiğim bu dinsel sisteme kendimi mümkün mertebe verdim ve bir yerde buna iştirak da ettim. Bu sisteme, yazılı metinler aracılığı ile ve de rastlayabilmiş olduğum, hâlâ o denli çok sayıda aını muhafaza eden ve çoğu kez unutulmaz saatler paylaştığım, elimde heyecanla tuttuğum eşyalar vasıtasile sıklıkla ve samimi bir temas kurarak yaklaştım.

Bu deneyimlerin birikimi ile benim için her zaman temel nitelikte olmuş olan dinsel olayı bir bütün olarak daima içimde hissettim ve ümit ederim ki okuyucu da bunu hissetmiştir. Her ne kadar önemli iseler de, Türklerde ve

Moğollarda çok sayıda bulunan ve onlar için bir anlamı olmuş olan veya olmaya devam eden ritler, pratikler ve kutsal cisimler, diğer tüm tutumlarda olduğu gibi, her türlü varsayıma göre içinden çıkmış oldukları büyük bir bütünlük yanında bazen ufak görünmekteler. Belki başkalarının bıkkınlık getirene dek yararlandığı kaynaktan daha önceki bir kaynaktan geldiklerinden, belki de sadece, olay dağarcığı sınırlı ve de insan düşünce birliğinin çok büyük olmasından, çoğu kez orijinallikten yoksundurlar. Her türlü din ve de her kutsal şeyin deneyimi, muhtelif düzeylerde yaşanmış ve okunmuş olabilir. Şamanizm gibi bir kurumda ve onu çevreleyen her şeyde göreceli olarak bir düzey düşüklüğünün mevcut olabileceği açıktır: geleceğin tahmin edilmesi, hastaların iyileştirilmesi, ölene veya kurbana öte dünya yolculuğunda refakat edilmesi, insanları oldukları yerden yüceltmeyen meşru uğraşlardır. Daha düşük cinsteki canlı varlıklarla, hayvanlarla veya bitkilerle olan ilişkilerin nedeni, avın başarısını sağlamak, hayvan sürülerinin artışını veya mahsulun bol olmasını temin etmek olabilir. Dualar, kurbanlar ve sungular, hayatı uzatmak, zaferler kazanılması veya dünya nimetlerini elde etmeye yönelik saldırı silahları olduğu gibi; büyünün de, ölümü, hastalığı ve başarısızlığı önlemeye yönelik bir savunma silahı olduğu görünüyor. Keza burada da, hiçbir dinin reddetmediği, tamamen meşru, doğal bir yaklaşım söz konusudur ve bu haliyle bu dinin az ilginç olmasına rağmen, sınırlı bir metafzik kapsama da sahip olduğu görülmektedir.

Eğer elimizde sadece bu önemsiz şeyler mevcut olsaydı, bunların incelenmesi bizde sınırlı bir ilgi uyandıracaktı. Dolayısıyla bu durumda, ne dinin boyutunu bulmuş olacaktık ve ne de devamlılığının nedenini saptamış olabilecektik.

Ne var ki şamanizm, insanları hayatın aşağı türleri ile temaslarını sağlamaktadır; kült ise bunun oldukça ötesine uzanan bambaşka şeydir, ve bu isabetli olarak Türklerin ve de Moğolların ender dehası şeklinde nitelendirilmesi gereken şeye uygun düşmektedir. Çıkış noktaları ile hareket alanları, yüksek medeniyetlerin yanıbaşındaki ormanlarda ve bozkırlarda yer almış olan bu insanların, tarihlerini yok ederek ve tekrar kurarak, kendilerine hükümdarlar vererek ve vahşi inzivalarından aldıkları hayat dolu enerjiyle yeni güçler sağlayarak, Avrasyanın tarihinde birkaç kez temel siyasi ve kültürel bir rol oynadıklarının unutulmaması lazımdır. Dolayısıyla bu insanların dininin de, eylemlerinin önemi düzeyinde olması gerekiyordu.

Aslında bu kavimlerin olağanüstü macerasının yakından izlenmesi lazımdır. Şöyleki, ellerinde bilinen büyük bir öğreti metni bulunmayan, sürekli olarak tarihin değişkenlikleri ile hırpalanmış, tüm büyük medeniyetlerin çevresi tarafından kendine çekilen bu barbar insanlar, tarih öncesinden hemen hemen tümüyle dinsel olarak belirli bir birikimle çıkıyorlar ve zamanla yozlaşmasına rağmen dinlerinin temel niteliklerini modem çağlara kadar taşıyorlar: Yollarında rastladıkları bütün dinlere tutku ile merak saran, hiç çekinmeden bu dinlerden, kendi zihinlerindeki betimlemeye girebilen herşeyi alan bu insanlar, Hıristiyanlığa, Budizme, Manikeizme, Yahudiliğe, Mazdeizme, İslama geçiyorlar ve bu dinleri kabul ederken görünür dönüşümlerine rağmen, ilk baştaki görüşlerine sadık kalmayı bilebiliyorlar! Aralarında heryerde rastlanabilen kuşkucu, akılcı kimselerin bulunmasına rağmen, ömürleri tamamen savaş eylemlerile geçen bu kalpleri imân dolu insanlar, en ufak dinsel bir saldırganlık göstermeden, tarihte hiçbir örneği bulunmayan bir hoşgörü sergiliyorlar ve en karşıt ve birbirine en düşman dini öğretile-

rin taraftarlarını uyum içinde bir arada yaşatmak için sürekli olarak çaba gösteriyorlar! Herhalde bu insanların kalplerinin derinliklerinde, şuurlarının yapısında, inandıkları öğretinin ötesinde, evrensellikle ilişkili bir şeyin varolması gerekir. Aslında, iman kararsızlıklarına ve de törenlerin ve teamülün farklılıklarına rağmen, bu dinin bize sergilediği ve ancak bir kısmını görebildiğimiz tabloda, herşey, bu evrenselliğin var olduğunu kanıtlamaktadır.

Dünyanın başka bölgelerinde de rastlanan fakat özgün olarak Altay ve Sibirya kökenli olan şamanizm, uzun süreden beri bilindiği üzere, esrimeliğin eski bir yöntemidir. Şamanizmin tüm Türk-Moğol dinini ifade edemiyeceğini, ancak, bununla beraber, dinlerinin çerçevesini mükemmel şekilde tanımladığını belirtmiştim. Her ne kadar cehenneme yolculuk ikincil derecede ve de bunun zorlanması belki de geç tarihli ise de, yine de Göğe, yani yüce Allah'a ulaşmak için bir yükselme, bir arayıştır. Aynı zamada, dağa yükselerek göğe varılması, ateşin yakılması, okların fırlatılması gibi, evrenin tüm ruhları ile bir düşünce ve duygu ortaklığı kurmak söz konusudur. Şaman seansında kurulan dostane veya düşmanca ilişkilerde, aslında, varolanın bütünlüğü konusunda elde edilen derin anlam algılanmaktadır. Bu anlam, daha da fazla olarak, sadece birkaç örnek vermek bakımından, kök efsanelerde, ruhun hayvansal biçiminde, yol göstericiliğe duyulan inançta ifadesini bulmaktadır. Bu duygu, aynı zamanda, Tengri diye nitelenen Gök-Tanrı'dan tamamen müstakil ve de tam anlamıyla onun bir cüzü olan, özellikle göksel nitelikteki tanrıların çokluğunda ifade edilmektedir. Bu ise belki de safça bir halde, bir yandan daha ziyade monarşist harekette söz konusu olan heryerde varoluş olgusu ve de aşiret ideolojisinde söz konusu olan ilahi yücelişin her ikisinin mevcut bulunmasıdır. Fakat inancın temel direği olarak kalan nesnenin ifade edildiğinin öngörülmesi gerekirken, tek tanrılıkta çok tanrılı yapıdan söz etmeye olanak vermiştir.

Ancak, insan için her zaman söz konusu olan, evrenin bir parçası olarak kalmak, doğanın hareketlerini izlemek ve ona saygı duymak, özetle günümüzdeki ifadesiyle ateşli bir çevre korumacısı olmaktır. İşte bu sebeple, mimari yapısındaki yurt ve de yay, ok ve kaplumbağanın oluşturduğu mikrokozmoz çoğaltılmaktadır... Bu nedenledir ki, tüm törenlere, bir merkez, ağaç, dağ, çadır, direk, mezar tümseği etrafında yapılan dönüşler refakat etmekte ve "dönen" ejderha, bu kabil bir simgesel gücü üstlenmektedir... Yine bu sebeple ana yönler istikametinde doğan, batan güneşe veya doruktan geçen güneşe doğru dua edilmekte; "aylarla birlikte hareket edilmektedir", gömüt işlemleri için, doğanın kış mevsiminde ölümü ve de ilkbaharda tekrar doğuşu beklenmekte ve de ağaç, ölümün ve tekrar doğuşun simgesi haline getirilmektedir. Doğanın dengesine herhangi bir şekilde halel getirmemek içindirki, etrafı sarılan avın bir kısmının kaçmasına olanak verilmesi ve topraktan çıkan mahsulun tamamının alınmaması suretiyle, kıyım eylemi ile gerekli hasat sınırlı tutulmakta, su veya ateş gibi temel unsurların kirletilmemesine özen gösterilmekte ve de murdara karşı bu denli önlemler alınaraktan arınma törenleri düzenlenmektedir. Ona saygı gösterildiği sürece, hiç bir şey hayatı tehdit edemez. Kâh Moğolların Tanrı ebedidir şeklinde ifade ettikleri ve kâh Tu-kiu'lerin taşa ve İlahî Söz'den başka bir şey olmayan kaya üzerindeki yazıta ebediliği atfettikleri gibi, hayat da bir nevi sonsuzdur. Bu durumda, eskatolojinin ve de bizzat kozmogeninin onların ilgi alanına çok az ölçüde girdiğine artık hayret etmemek gerekir. Kişisel ölümün daha fazla ilgilendirmiş olması ve de üzüntülere ve de ağlamalara neden olmuş olması beşeri bir olaydır. Ancak, dinsel

bir sistemde her ne kadar yeniden doğuşun sağlanması olayının orijinal bir yönü yoksa da, tanrısallık gibi, aynı zamanda hem yoğun ve hem de yaygın olması, ölenin çok sayıda olmasına rağmen tek kalması, "ruh"unun gökte ve yeryüzünde bulunması ve serseri halde ve de en değişik cisimlerde yerleşik halde bulunması olgusu, bu yeniden doğuşun kendine özgü niteliğidir. Hayatının doruğunda çok şekilli olan ve ortadan kaldırılamaz gibi görünen elemanlardan oluşan insanın, Gök, dünya, mağara, su, ışık, erkek, kadın, hayvanlar, bitkiler gibi en değişik kaynaklardan gelmesi ve insanın, kendisine rağmen, ancak bir zerresi olduğu ve en iyi koşullarda tamamen yansıttığı Bütünün bir parçası olması dolayısıyla, bu hususa hayret edilebilir mi?

Bu yüzden, antropologlar tarafından ortaya çıkarılan veya düşlenen sistemlerin birinin içinde sınıflandırmaya boş yere çalışmış olduğumuz bu din, sonuçta, özellikle veya sadece bir gizemcilik olabilir mi? Bu keyfiyet, istikrar içinde gerek tutarsızlıkları gerekse değişkenlikleri ve de, aynı zamanda, bu dinin, mevcut olan dinlerin kısvesi altına girmekte göstermiş olduğu kolaylığı açıklamış olacaktır. Bağdaştırmacılık için günümüzde duyulan eğilime ve değer karmaşasına rağmen, şunu iyi biliyorum ki, gizemli sıfatı, kapsadığı temel farklılıkları ihmal etmekte, mistisizm, sadece az veya çok yüksek düzeylere erişmekle kalmayıp, bunun da ötesinde, Ben'in "inceden inceye incelenmesinden" ilahi derinliklere kadar uzanan, temelden farklı araştırmalara dayanabilmektedir.

Sertliğinden kuşku duyulmasında zorluk çekilen bir hayata maruz kalan toplumlar söz konusu olduğunda, bu gizemcilik, kuşkusuz bir İbni Arabî'nin veya bir Saint Jean de la Croix'ninki gibi, daha yüksek medeniyetlerin bünyesinde bulunabilen incelikler ve eşsiz titizlik mevcut değildir. Ancak bu kişiler, onları her zaman anlamayan toplumlarda veya da Hallaç gibi, bunları gelenekçilik adına çarmıha geren toplumlarda birer istisna idiler. Türkler ve Moğollarda, gelenekçilik, bir gizemcilik olup, geri kalan herşeyin, en büyüklerin dahi onsuz edemediği, insanlara bağışlanan dinsel lutuflardan ibaret olduğu düşünülmektedir.

KAYNAKLAR

KAYNAKLAR İLE İLGİLİ BİLGİLER

Kaynaklar konusunda herhalde bazı açıklamalar yapmak gerekiyor. İşe başlarken elimde belirtmeyi arzu ettiğim 2000 dolayında kitap ve makale bulunuyordu. Bunlar, boyutları makul sınırlar içinde tutulması lazım gelen bir kitabın yaklaşık yüz sahifesini kapsayacaktı. Sayılarını azaltmak gerekiyordu. Ne yetersizliklerini vurguladığım kusurlu yapıtları, ne çok kısa olmalarına rağmen ekseri tek veya örnek nitelikli olanları ve ne de karşılaştırmalara, tartışmalara olanak veren, olayların tarihi akışına açıklık sağlayan, çoğu kez bilgi ve teori yönünden zengin genel kapsamlı eserleri bertaraf etmek istemiyordum. Sonuçta kendimi 1000'den az kaynakla sınırlandırdım ki bunun hem uzun olma hemde eksik olma gibi iki mahzuru bulunuyordu. Seçimimin her zaman isabetli olduğu konusunda emin değilim; dolayısıyla eserleri, hatta isimleri belirtilmeyen yazarların fazla alınmamalarını rica ediyorum: bunlara daha önceki yayınlarımda başvurulmuştur ve işte bu nedenle burada, bahis konusu yayınların oldukça uzun bir listesini veriyorum. Batı lisanları konuşan okuyucuya hitap etmem dolayısıyla, onun için ulaşılamayan nitelikte bulunan Türkçe başvuru eserlerimin sayısını sınırlı tuttum; bununla beraber bu kaynaklar, onlara başvurduğum her keresinde belirtilmiştir. Aynı nedenle ve de Rusça'yı çok yetersiz şekilde bilmem dolasiyle kayda değer istisnalar dışında, ne Rus dilindeki yayınları ve ne de tabii ki, meslekdaşlarımın lütufkâr aracılığı sayesinde haklarında bilgi edinmiş olduğum Japonca veya az bilinen diğer bölgesel diller konusundaki çalışmaları belirtmedim (bu durumda, gerektiğinde bunların zikredilmiş olduğu benim diğer çalışmalarıma göndermeler yapıyorum).

Bir bakıma yer kazanmak amacıyla, görünürde akılcı ve fakat gerçekte okuyucu için biraz fakat yazar için oldukça karmaşık bir başvuru gönderme sistemi uygulamış bulunuyorum. Bu sistem kaynakların sınıflandırılmasında bazı tutarsızlıklara yol açmıştır; ancak daha büyük hatalar yaparım endişesi ile tekrar geri dönerek yeni bir düzenleme yapmağa cesaret edemedim. Aynı zorunluluklar dolayısıyla bazen kaynakların künyelerine ait bilgileri kısalttım (başlık altlarının, çevirmen isimlerinin, sahife sırasının ayrıntılı olarak belirtilmemesi gibi); kurallara pek uygun düşmese de bunun okuyucu yönünden zorluk yaratmıyacağını sanıyorum.

KISALTMALAR

A.As. *Arts asiatiques*, Paris.
A.M. *Asia Major*, Leipzig-London.
Ant *Anthropos*, Vienne, puis Fribourg (Suisse).
A.O. *Acta Orientalia*, Copenhague.

AOAH. *Acta Orientalia Academias Scientiarum Hungaricae*, Budapeşt
APAW. *Abhandlungen der (Königlichen) Preussischen Akademie der Wissenschaften* Berlin.

A.W. Akademie der Wissenschaften, Berlin.
Bel. *Belleten*, Ankara.
BMFEA. *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, Stockholm.
BSOAS. *Bulletin of the School of oriental and african Studies*, London.
CAJ. *Central Asiatic Journal*, La Haye, Weisbaden.
C.R. *The China Review*, Hong Kong.
E.Mg. *Etudes mongoles (Etudes mongoles et sibériennes)*, Nanterre.
ESA. *Eurassia septentrionalis Antiqua*, Helsinki.
ETh. *L'Ethnograhie*, Société d'ethnographie de Paris.
FFC. *Folklore Fellows Communications*, Helsinki.
Folk *Folklore*.
HJAS. *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Cambridge (Mass.).
J.A. *Journal Asiatique*, Paris.
JRAS. *Journal of the Royal Asiatic Society*, London.
JSFOu. *Journal de la Société finno-ougrienne*, Helsinki.
KCsA. *Körösi-Csosma-Archivum*, Budapest.
KSz. *Keletli Szemle*, Budapest.
MSFOu. *Memories de la Société finno-ougrienne*, Helsinki.
MTB. *Memoirs of the researhes department of the Toyo Bunko (the oriental Library)* Tokyo.
Or. *Oriens*, Lieden.
RHC. *Recueil des Histroriens des Croisades*, Paris.
RHR. *Revue de l'Histoire des Religions*, Paris.
R.O. *Rocenick Orjen*, Lemberg-Krakov, Varsovie.
S.O. *Studia Orientalia*, Helsinki.
TFA *Türk Folklor Araştırmaları*, Istanbul.
T.P. *Toung Paö*, Leiden.
Tur. *Turcice, Révue d'études turques*, Paris-Strasbourg.
UAJb. *Ural-altaische Jahrbücher*, Berlin-Leipzig, puis Wiesbaden.
WZKM *Wiener Zeitshrift für die Kunde des Morgenlandes*, Vienne.

KAYNAKLAR

A. ESKİ TÜRK YAZITLARI

A.1 BAZİN,L.: La littérature épigraphique turque ancienne, in: F.35, 1, s. 192-211.

A.2 BAZİN,L.: L'inscription d'Uyug Tarlig (lénissei), A.O. XXXII, 1955, s.1-7.

A.3 BAZİN, L.: Turcs et Sogdiens. Les enseignements de l'inscription de Bugut (Mongolie), in: *Melanges linguistiques offerts à Emile Benvenisie*, Paris, 1975, s. 37-45.

A.4: BAZİN, L.*Les calendriers turcs anciens et médiévaux.* Service de reproduction des thèses. Üniversité de Lille III, 1974.

A.5 CHAVANNES, E.: Le nestorianisme et l'inscription de Kara Balgassun, J.A., 1897, s. 43-85.

A.6 CLAUSON, Sir Gerard: *The Ongin inscription,* JRAS, 1957, 3-4, s. 177-192.

A.7 CLAUSON Sir G., TRYJARSKİ, E.: The inscription at Ikhe Khushotu, R.O., XXXIV, s. 7-33.

A.8 GİRAUD, R.: *L'inscription de Bain Tsokto, édition critique,* Paris, 1961.

A.9 Inscription de Tariyat, in: *Studia archeologia Instituti Historiae Ac.Sc. Republici populi Mongoli,* VI, 1, Ulan Bator, 1975.

A.10 Inscription du Tes, in : S. Kargaydai, *Tesnii terelt Studia linguae et litterarum Inst. linguae et littera Aca.Sc. Republici populi Mongoli,* fasc. 15.

A.11 KLJASTORNIJ: Terkinskaya nadpisi, in: *Sovietskaya Turkologiya,* 1980, 3, p. 82-95.

A.12 KLJASTORNIJ et LIVSİC: Une inscription inédite turque et sogdienne : la stèle de Servey (Gobi méridional), J.A. 1951.

A.13 KLJASTORNIJ et LIVSIC: The sogdian inscription of Bugut revised, AOAH, XXVI, 1, 1972, s. 69-102.

A.14 KOTWİCZ et SAMOILOVİTCH: Le monument turc d'Ikhe Khushotu en Mongolie centrale, R.O., IV, 1928, s. 60-107.

A.15 MALOV, S. E. : *Pam'atniki drevbet'urkskoj pis'mennosti,* Moscou-Leningrad, 1951.

A.16 MALOV, S. E. : *Pam'atniki drevbet'urkskoj pis'mennosti, Mongolii Kırghisii* Moscou-Leningrad, 1959

A.17 MALOV, S. E. : *Eniseiskaya Pis'mennost Turkov,* Moscou-Leningrad, 1952

A.18 ORKUN, H. N. : *Eski Türk Yazıtları,* 4 Cilt, Istanbul, 1936-1941.

A.19 *RADLOV, W. : Die Alttürkischen Inschriften der Mongolei,* 3 vol., St-Petersburg, 1984-1917.

A.20 RAMSTEDT, J. G. : Zwei uigurische Runneninschriften ein der Nord-Mongolei, JSFOu, XXX-3, 1913.

A.21 SCHLEGEL : La stèle funéraire du Teghin Giogh, JSFOU, 1982.

A.22 SCHLEGEL : Die chinesische Inschrift auf dem uigurischen Denkmal in Kara Balgassun, MSFOu, IX, Helsingfors, 1896.

A.23 THOMSEN, W.: *Déchiffrement des inscriptions de l'Orkhon et de l'Iénissei. Notice préliminaire.* Bull Ac. Roy. de Danemark, Copenhague, 1893.

A.24 THOMSEN, W.: Inscriptions de l'Orkhon déchiffrées, MSFOu, Helsingfors, 1896.

A.25 THOMSEN, W.: Alttürkische Inschriften aus der Mongolei, ZDMG, 78-79, 1924-1925, p. 121-175.

A.26 THOMSEN, W.: Ein Blatt in türkischer "Runen"-Schrift, A.W., Berlin, 1910.

A.27 TRYJARSKİ et HAMILTON : Inscription turque runiforme de

Khutuk-ula, J.A., CCLXIII, 1975, s. 171-182.
A.28 VAMBERY, H. : Noten zu den alttürkischen Insschriften der Mongolei und Sibiriens, MSFOu, XII, 1899.

B.— ESKİ TÜRK YAZMA METİNLERİ

B.1 ARAT, R. R.:*Kutadgu Bilig,* Istanbul, 1947.
B.2 BANG et RAHMATİ : *Die Legende von Oghus Qaghan,* Berlin, 1932.
B.3 BROCKELMANN, C. : Alttürkische Volksweisheit, in: *Festschrift für F. Hirth,*Berlin, 1920, s. 50-75.
B.4 BROCKELMANN, C.: Alttürkestanische Volkspoesie, in : *Hirth Aniversry volume,* London, 1928, s. 1-22.
B.5 BROCKELMANN, C.: *Mitteltürkischer Wortschatz nach Mahmud al-Kasyaris Divân Luyat at-Türk,* Budapest-Leipzig, 1928.
B.6 CHAVANNES et PELLIOT, Un traité manichéen retrouvé en Chine, J.A., XI-1, 1913 (ayrı baskı, s. 1-360).
B.7 GRÖNBECH, K.: *Komanisches Wörterbuch,* Copenhague, 1942.
B.8 HAMILTON, J. R.: *Le conte bouddhique du bon et du mauvais prince,* Paris, 1971.
B.9 HAMILTON, J. R.: Le sceau cruciforme de Mar Yaballaha III, J.A., CCLX, 1972, s. 155-170.
B.10 KASHGARİ (Mahmud al-), *Divanü Lûgat it-Türk,* Çeviren ve Yayınlayan B. Atalay, 3 vol. + 1 vol. index, Ankara, 1938-1943.
B.11 KLAPROTH,: Vocabulaire latín, persan et coman de la bibliothèque de Francesco Petrarcha, 0.44'deki vol.3
B.12 LE COQ (von): Türkische manichaica aus Chotscho, I-III, APAW, 1911-1922.
B.13 LE COQ (von): Dr Stein's turkisch Khuastuanift from Tunhuang, JRAS, VIII, 1911, s. 277-314.
B.14 MÜLLER, F. W. K.: Uigurica I-IV, APAW, 1908-1931.
NAU, bkz. B.24
B.15 NOUR (RIZA), *Oghouz-name, épopée turque,* Alaxandrie, 1928.
B.16 PELLİOT, P.: Sur la légende d'Uyuz Khan en écriture ouigoure, T.P., 1930, s. 247-358.
B.17 PRITSAK, O.: Die sogennante Bulgarische Fürstenliste und die Sprache der Protobulgaren, UAJb., XXVI, 1-4, s. 1-4, s. 60-77 ve 184-239.
B.18 RACHMATİ, *Oğuz Kagan Destanı,* Istanbul, 1936.
B.19 RADLOV, W.: *Das Kutadku Bilik des Yusuf Chass Hadschib aus Balasagun,* St-Petersburg, 1891-1910.
B.20 SİNOR, D.: A propos de la biographie ouigoure de Hiuan Tsang, J.A., 1939, s.543-596.
B.21 SINOR, D.: Sur la légende de l'Oyuz qayan, in: *Compte rendu du XXI e.* Congré des Orientalistes, Paris, 1948, s. 175-176.

B.22 THOMSEN, W.: Dr. M.A. Stein's manuscripts in turkisch "runic" script from Miran and Tun-huang, JRAS, 1912, s. 181-227.
B.23 *Türkische Turfan-Texte,* I-VIII, AW. 1929-1954.
B.24 NAU: En Asie centrale, Textes nestoriens... J.R., 1913.

C.— MÜSLÜMAN TÜRK VE ALTAY KAYNAKLARI

C.1 ABU'L GHAZİ BAHADUR KHAN: *Sedjere-i-Türk,* trad. Desmaisons, *Histoire des Mongols et des Tartares,* 2 vol., St-Petesburg, 1871-1874.
C.2 ABU'L GHAZİ BAHADUR KHAN: *Sedjere-i-Terakime,* KONONOV, *Rodoslovnaia Türkmen,* Moscou-Leningrad, 1958.
C.3 BABUR CHAH: *Le livre de Babur,* traduit du turc par J.-L. Bacqué-Grammont, Paris, UNESCO, 1980.
C.4 BABUR CHAH: *Mémoires de Baber,* traduits par A. Pavet de Courteille, 2 vol., Paris, 1871.
C.5 BAŞGÖZ, I.: *İzahlı Türk Halk Edebiyatı Antolojisi,* Istanbul, 1956.
C.6 BAZİN, L.: Koca Kan, texte altaien, in: E.Mg. 8, 1971, s. 109-126.
C.7 BORATAV, P. N.: *Köroğlu Destanı,* Istanbul, 1931.
C.8 BORATAV, P. N.: *İzahlı Halk Şiiri Antolojisi,* Ankara, 1935.
C.9 BORATAV, P.N.: *Er-Töshtük, épopée Kirghiz du cycle de Manas,* Paris, 1965.
C.10 BROCKELMANN, K.: Volkslundiches aus Alttürkestan, A.M., II, 1924, s. 110-124.
C.11 DENY, J.: Un soyurgal du timouride Sahruh en écriture ouigoure, J.A., 1957, s. 253-266.
C.12 DENY, J.: Sari Saltiq et le nom de la ville de Babadaghi, in: *Mélanges E. Picot,* Paris, 1913.
C.13 ERGİN, M.: *Dede Korkut Kitabı,* Ankara, 1958.
C.14 *Köroğlu,* edition de H. Gövsut, 2 vol., Ashkabad, 1941.
C.15 GROSS, E.: *Das Vilayet name des Haggi Bektasch,* Leipzig, 1927.
C.16 HATTO, A. T.,: The birth of Manas, A.M., XIV, 2, 1969, s. 217-241.
C.17 HATTO, A. T.: Köz-Kaman, I, II, CAJ, XIV, 2-4, 1971-1972, s. 81-101 et 241-284.
C.18 HOMMEL, F.: Zu den alttürkischen Sprichwörten, in: *Hirth Anniversary volume,* A.M., 1932, s. 182-193.
C.19 HUART, C.: Un commentaire du Qoran en turc de Qastamouni (XVe siècle), J.A., 1921.
C.20 KATANOV: *Volkundliche Texte aus Ost-Türkistan,* 2 vol., Berlin, 1943.
C.21 *Manas,* publication de l'Inst. de littérature de l'Ac. des Sciences de la SSR de Kirghizie, Frounze, 1958.
C.22 MELİKOFF, I.: *La geste de Malik Danishmend,* 2 vol., Paris, 1960.

C.23 MELİKOFF, I.: *Abu Muslim* Paris, 1962.
C.24 MELİKOFF, I.: *Le Destan d'Umur Pacha,* Paris, 1954.
C.25 MİNORSKY, W.: A soyurgal of Qasim b. Jahangir Aq-Qoyunlu, BSOAS, IX, 1948.
C.26 RADLOV, W.: *Proben der Volksliteratur der Türkischen Stämme,* 8 vol., St-Petersburg, 1866-1896.
C.27 ROSSİ (E.), *Il Kıtab-i Dede Qorqut,* Roma, 1952.
C.28 SCHIEFNER, A.: *Heldensagen der Minussinschen Tataren,* St-Petersburg, 1859.
C.29 *Yusuf ve Zeliha,* Seyyad Hamza, *Destani Yusuf,* publé par D. Delçin, Istanbul, 1946.
C.30 ZAJACKOWSKİ, W.: Un livre de songes caraïme, R.O., XV, s. 339-356.

D.— MOĞOLCA METİNLER

D.1 BAWDEN, C. R.: *The mongol chronicle Altan Tobdi,* Wiesbaden, 1956.
D.2 BAWDEN, C. R.: Two mongols texts concerning obo-worship, in: *Oriens Extermus,* V. 1958, s. 23-41.
D.3 CHAVANNES, E.: Inscriptions et pièces de chancellerie chinoise de l'époque mongole, T.P., 1904, 1905, 1908.
D.4 CLEAVES, F. W.: The mongolian documents in the Musée de Teheran, HJAS, 1953, s. 1-107.
D.5 CLEAVES, F. W.: The sino-mongolian inscription of 1362 in memory of Prince Hindu, HJAS, XII, 1949, s. 2-133.
D.6 DROUİN: Notices sur les monnaies mongoles, J.A., 1896.
D.7 HAENİSCH, E.: *Die Geheime Geschichte der Mongolen,* 2 vol., Leipzig, 1937-1941.
D.8 HAENİSCH, E.: *Steuergerechtsame der chinesischen Klöster unter der Mongolenherrschaft,* Leipzig, 1940.
HAMAYON, Bkz. D.33
D.9 HEİSSİG, W.: A mongolian source to the lamaist suppression of Shamanism in the 17th century, Ant. 48, 1953, s. 1-30 ve 493-536.
D.10 HEİSSİG, W.: The mongol manuscripts and xylographs of the belgian Scheit Mission, CAJ, III, 3, s. 161-189
D.11 JÜLG, B.: *Die Märchen des Siddhi Kür,* Leipzig, 1866.
D.12 KARA, G.: L'incription mongole d'Arug, prince du Yun-nan (1340), AOAH, XVII, 1964, s. 145-173.
D.13 KOTWICZ: En marge des lettres des Il-khans de Perse, R.O., XVI, s. 369-404.
D.14 KOTWICZ: Quelques mots encore sur les lettres des Il-Khans de Perse, R.O., XVI, s. 404-427.
D.15 LEWICKİ, M.: Inscriptions mongoles en écriture carrée, *Collectanea Orientalia,* XII, Wilno, 1937.

D.16 MEYVAERT, P.: An unknown letter of Hulagu Il-khan of Persia to king Louis IX of France, in: *Viator,* 11, 1980, s. 245-259.

D.17 MOSTAERT, P. A.: Trois passages de l'Histoire secréte des Mongols, S.O., 1950, XIV, 9.

D.18 MOSTAERT, P. A.: *Textes oraux ordos, Monumenta Serica,* Pekin, 1937.

D.19 MOSTAERT, P.A.: Sur quelques passages de l'Histoire secrète des Mongols, HJAS, XIII-XV, 1950-1952.

D.20 MOSTAERT, P. A.: Une phrase de la lettre de l'Ilkhan Aryun à Philippe le Bel, HJAS, 1965, s. 200-220.

D.21 MOSTAERT, P. A. et CLEAVES F. W.: Trois documents mongols des archives secrètes vaticanes, HJAS, XV, 1952, s. 420-506.

D.22 MOSTAERT, P. A. et CLEAVES, F. W.: *Les lettres de 1289 et 1305 des Ilkhan Aryan et Öljeitü à Philippe le Bel,* Cambridge (Mass.), 1962.

D.23 PELLİOT, P.: *Histoire secrète des Mongols,* Paris, 1949

D.24 PELLİOT, P.: Les Mongols et la papauté, *Rev. Orient Chrétien,* 1924 (s. 225-235), 1931 (s. 3-84).

D.25 RACHEWİLTZ, I.,de: The mongolian poem of Muhammad al-Sarmaqandi, CAJ, XII, 4, 1969.

D.26 REMUSAT, A.: *Mémoires sur les relasions des princes chrétiens avec les Mongols,* Paris, 1822-1824.

D.27 RİNTCHEN, Y.: *Les matériaux pour l'etude du chamanisme mongol, I. Les sources littéraires,* Wiesbaden, 1959.

D.28 RİNTCHEN, Y.: L'inscription sinomongole de la stèle en l'honneur de Möngke qayan, CAJ, 1959, IV, 2, s. 130-138

D.29 SCHMİDT, J.: *Philologisb-kritische Zugabe zu den zwei mongolischen Original Briefen der von Persien Argun und Oldschaitu,* St-Petersburg, 1824.

D.30 SCHMİDT, J.: *Geschicte der Ost-Mongolen,* St-Petersburg-Leipzig, 1829 (La Haye, 1961).

D.31 TATAR: Two mongols texts concerning the cult of the mountains, AOAH, XXX, 1976, s. 1-58.

D.32 TİSSERANT (Card.): Une lettre de l'İlkhan de Perse Abaga adressée en 1268 au pape Clément IV, in: *Le Muséon,* LIX, Louvain, 1946.

D.33 HAMAYON R,.: (Roberte), Berceuses mongoles, E.Mg. 1, 1970.

E.— LUGATLAR ve DİLBİLGİSİ KİTAPLARI

E.1 BARBİER de MEYNARD: *Dictionnaire turc-français,* 2 vol., Paris, 1881-1886.

E.2 BATTAL A.: *Ibnü Muhennâ Lugati,* Istanbul, 1943.

E.3 BLEİCHSTEİNER, HEİSSİG, UNKRİG, *Wörterbuch der heutige mongolischen Sprache,* Wien-Peking, 1941.

E.4 BÜHTLİNGK, O.: *Jakutisch-Deutsches Wörterbuch,* St-Petersburg, 1851.

E.5 CAFEROĞLU, A.: *Uygur sözlüğü,* 3 vol., Istanbul, 1934-1938.

E.6 CAFEROĞLU, A.: Abu Hayyan al-Garnati, *Kitab al-Idrak li lisan al-Atrak,* Istanbul, 1931.

E.7 CLAUSON, Sir G.: *An erymological dictionnary of pre-thirteenth century turkisch,* Oxford, 1972.

E.8 DENY, J.: *Grammaire de la langue turque,* Paris, 1921.

E.9 FLAMMING, B.: Ein alter Irrtum bei der chronologischer Einordnung der Targuman turkiya cagami wa mugali, in: *Der Islam,* XLIV, s. 226-229.

E.10 GABAIN, A. von: *Alttürkische Grammatik,* Leipzig, 1941.

E.11 GRÖNBECH et KRUEGER: *An introduction to classical (literary) mongolian,* Wiesbaden, 1955.

E.12 HAENİSCH, E.: Sino-mongolische Glossar. I. Das Hua-I-ih-yü, in: *Abhandlungen Deutsch AW,* 1956, 5.

E.13 HAMBİS, L.: *Grammaire de la langue mongole écrite (l" partie),* Paris, 1945.

E.14 HONY, A.: *turkisch-englisch dictionnary,* Oxford, 1947.

E.15 HOUTSMA, M. T.: *Ein turkisch-arabisches Glossar,* Leiden, 1894.

E.16 KOWALEWSKI: *Dictionnaire mongol-russe-français,* 3 vol., Kazan, 1844-1849.

E.17 LIGETI, L.: Un vocabulaire mongol d'Istanbul, AOAH, XIV, I, 1962, s. 1-99.

E.18 MOSTAERT, P.A.: *Dictionnaire ordos,* 2 vol., Pekin, 1941-1942.

E.19 PAKALIN, M. Z.:*Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü,* Istanbul, 3 Cilt, 1946-1956.

E.20 PAVET de COURTEILLE: *Dictionnaire turk oriental,* Paris, 1870.

E.21 PEKARSKİJ, E.: *Yakut dili sözlüğü,* Istanbul, 1945.

E.22 POPPE, N.: *Khalkha-mongolische Grammatik,* Wiesbaden, 1951.

E.23 RADLOV, W.: *Versuch eines Wörterbuches der Türkdialekte,* 4 vol., St-Petersburg, 1905.

E.24 RAMSTEDT, J.G.: *Kalmückisches Wörterbuch,* Helsinki, 1935.

E.25 REDHOUSE: *A turkisch-english lexicon,* Constantinople, 1921.

E.26 ŞEMSEDDİN SAMİ: *Kamus-u Türki,* Istanbul, H.1317

E.27 SMEDT, (de) et MOSTAERT, P. *A.: Le dialecte monguor...* 3' partie: *Dictionnaire monguor-français,* Pei-ping, 1933.

TANIKLARİYLE TARAMA SÖZLÜĞÜ, Bkz. E.32.

E.28 TRYJARSKİ, E.: *Dictionnaire arméno-kiptchak d'apres trois manuscrits des collections viennoises,* Varsovie, 1968-1970.

E.29 VAMBERY, H.: *Erymologisches Wörterbuch der Turko-Tatarischen Sprachen,* Leipzig, 1878.

E.30 YUDAHİN, K.: *Kırghız Sözlüğü,* çev. A. Taymas) 2 vol., Ankara, 1945.

E.31 ZAJACKOWSKİ, W.: *Vocabulaire arabe-kiptchak de lépoque de l'Etat mamelouk. Le nom.* Varsovie, 1958.

E.32 *Tanıklarıyle Tarama Sözlüğü*, 4 Cilt, Istanbul-Ankara, 1943-1957.

F.— SÖZCÜKLER ve LİNGÜİSTİK

F.1 AALTO, P.: Der Name und das Siegel Cinggis Khans, A.O., XXVI-II, s. 137-148.

F.2 AALTO, P.: Verwandtschaft, Entehnung Zufall, in: *Kratylos*, X, 2, 1965.

F.3 BAZİN, L.: Le nom propre d'homme Qorqut, UAJb, 36, 1965, s. 278-283.

F.4 BAZİN, L.: Les noms turcs et mongols de la constellation des "Pléiades" AOAH, X, 3, 1960, s. 295-297.

F.5 BAZİN, L.: Les noms turcs et mongols de l'ours, in: Quand le crible était dans la paille, Paris, 1978, s. 83-93.

F.6 BAZİN, L.: Recherches sur les parlers T'o-Pa (v[e] siècle), T.P., XXXIX, 4, 1950.

F.7 BAZİN, L.: Les noms turcs de l'aigle, Tur. III, 1971.

F.8 BAZİN, L.: Über die Sternkunde in Alttürkischen Zeit, *AW und der Literatur*, 5, Wiesbaden, 1963.

F.9 BAZİN, L.: Un texte proto-ture du IV[e] siècle: le distique hiong-nou du "Tsinchou", Or. 1.2, 1948, s. 208-219.

F.10 BOODBERG: The language of the T'o-Pa Wei, HJAS, 1936, s. 163-165.

F.11 CLAUSON, Sir G.: The earliest turkisch loan words in Mongolian, CAJ, IV, 3, 1959, s. 174-187.

F.12 CLAUSON, Sir G.: Some old turkisch words connected with hunting, in : M. 70.

F.13 CLAUSON, Sir G.: A lexicostatistical approach of the altaic theory, CAJ, XIII, I, 1969, s. 1-23.

F.14 CLEAVES, F. W.: The mongolian Names and terms in the History of the Nation of the Archers by Grigor of Akanc', HJAS, 1949, XII, s. 400-443.

F.15 CLEAVES, F. W.: The expression Job ese bol in the Secret History of the Mongols, HJAS, XI, 1948, s. 311-320.

F.16 DİEN, A.E.: A possible early occurrence of altaic iduyan, CAJ, II, I, s. 12-20.

F.17 DOERFER, G.: *Türkische und mongolische Elemente in Neupersischen*, 1-3, Wiesbaden, 1963-1967.

F.18 DOERFER, G.: Zur Sprache der Hunnen, CAJ, XVII, I, 1973, s. 1-50.

F.19 KONONOV: Terminology of the definition of cardinal points at the Turkic peoples, AOAH, XXXI, I, 1977.

F.20 KOTWICZ: Formules initiales des documents mongols aux XIII[e] et XIV[e] siècles, R.O., X, 1934, s. 131-371.

F.21 LAUFER, B.: Origin of the word shaman, in: *The American antrhropologist,* n.s., XIX, 1917, s. 361-371.

F.22 LİGETİ, L.: Die Herkunft des Volknames kirgis, KCsA, I, 5, 1925, s. 369-383.

F.23 LİGETİ, L.: Mots de civilisations de Haute Asie en transcription chinoise, AOAH, I, 1950, s. 141-188.

F.24 LİGETİ, L.: Les mots solon dans un ouvrage chinois, AOAH, XV, 1962, s. 231-272.

F.25 LOT-FLACK, E.: A propos du terme chaman, E.Mg., 1977, 8, s. 7-18.

F.26 LOT-FLACK, L.: Ütügen chez les Yakoutes, in: *Researches in altaic languages,* Budapest, 1975.

F.27 MANDOKİ: Asiatische Stermen, in: Q. 38, s. 519-532.

F.28 MENGES, K.: Die Wörter für "Kamel", in: *Ungarische Jahrbücher,* XV, 1936.

F.29 MOSTAERT, P. A.: Le mot Natigay, in: *Oriente Poliano,* Roma, 1957, s. 95-101.

F.30 NEMETH, G.: Über den Ursprung des Wortes Saman une einige Bemerkungen zur türkish-mongolischen Lautgeschichte, KSz, XIV, 1913-1914.

F.31 PELLİOT, P.: Tängrim-Tärim, T.P., 1944, s. 165-185.

F.32 PELLİOT, P.: Sur quelques mots d'Asie centrale attestés dans les textes chinois, J.A., 1913, s. 451-469.

F.33 PELLİOT, P.: Les formes avec et sans q-(k-) initial en turc et en mongol, T.P., 1944, s. 73-101.

F.34 PELLİOT, P.: Le terme kereksür, T.P., 1944, s. 114-124.

F.35 *Philologiae Turcicae Fundamenta,* 1-2, Wiesbaden, 1959, 1965.

F.36 POPPE, N.: On some mongolian names of wild beast, CAJ, IX, 3, 1964, s. 161-174.

F.37 POPPE, N.: On some geographic names in the Jaemi' al-Tawarix, HJAS, XIX, 1-2, s. 33-41.

F.38 POPPE, N.: On some altaic names of dwellings, S.O.28, 1964

F.39 PRİTSAK, O.: Ein hunnisches Wort, ZDGM, 104, I, 1954.

F.40 PRİTSAK, O.: Stammesnamen und Titulaturen des altaische Völker, UAJb., XXIV, 1952, s. 49-104.

F.41 RADLOV, W.: *Uigurische Sprachdenkmäler,* Leningrad, 1928.

F.42 RAHDER, J.: Old turkish and mongolian "Burxan" (Burgan) in: *Kanakura kakushi Koki Kinen, Indegaku Bukkyogaku ronsho,* Kyoto, 1966, s. 111-119.

F.43 RINTCHEN, Y.: Explication du mot Burgan Qaldun, AOAH, I, 1950, s. 189-190.

F.44 SAUVAGET, J.: Noms et surnoms des Mamelouks, J.A., 1950, s. 31-58.

F.45 SCHOTT: Das Wort Schmaman, in: *Erman's Archiv,* 23,1865

F.46 SCHUBERT, J.:*Ritt zum Burchan Chaldun*, Leipzig, 1963
F.47 SHIRATORI, K.: A study on the titles kaghan and katun, MTB, I, Tokyo, 1926, s. 1-39.
F.48 SHIRATORI, K.: Über die Sprache der Hiong-nou und der Tung hu Stämme, in: *Bull. Ac. Imp. des Sciences*, XVII-2, 1902.
F.49 SINOR, D.: Sur les noms altiques de la licorne, in: *Wiener Zeitschrift Kunst d. Morgenlandes*, 56, 1960, s. 163-176.
F.50 SINOR, D.: Some altaic names for bovines, AOAH, XV, 1962.
F.51 VERNADSKY: Note on the origin of the word tamga, in: *Jour.Americ.orient. St.*, LXXVI, 1956, s. 188-189.
F.52 VLADIMIRTSOV, B.J.: Mongol'skie tituly beki i begi, *Dokl. Ak. Nauk*, 1930.
F.53 ZAJACKOWSKI, W.: Quelques termes turcs des modes d'orientation, in: *Aspects of altaic civilization*, Bloomington-La Haye, 1963, s. 261-263.

G.— BATILI VE DOĞULU HIRİSTİYAN YAZARLARIN METİNLERİ (ESKİ ÇAĞLAR, ORTA ÇAĞ)

G.1 AMMIEN MARCELLIN: *Res Gestae*, éd. Nissard, Paris, 1849.
G.2 BACKER de: *L'Extréme Orient au Moyen Age, d'après le manuscrit d'un Flamand de Belgique et d'un prince d'Arménie*, Paris, 1877.
G.3 BAR HEBRAEUS: *The Chronography of Gregory Abûl Faradj commonly known as Bar Hébraeus* (trans., ed. by E. A. Wallis Budge), London, 1932.
G.4 BERGERON: *Voyages faits principalement en Asie dans les XII, XIII, XIV, et XV^e siècles*, La Haye, 1735.
G.5 BLAKE and FRYE: History of the nation of the Archers (the Mongols) by Grigor d'Akanč, HJAS, XII, 1949.
G.6 BOYLE, J.A.: The Journey of Het'un I, King of little Armenia... CAJ, IX, 1964, s. 175-189.
G.7 BOYLE, J. A.: Kiragos of Ganjak on the Mongols, CAJ, VIII, 3, 1963, s. 201-214.
G.8 CESAR:*De belle Gallico.*
G.9 CHABOT, J. B.: *Histoire de Mar Jabalaha III et du moine Rabban Cauma* (trad du syriaque), Paris, 1895.
G.10 *Chronique de Nestor:* trad. du texte slavon russe par L. Leger, Paris, 1884.
G.11 CORDIER, H.: *Les voyages en Asie au XIV^e siècle du bienheureux frère Odoric de Perdonone*, Paris, 1891.
G.12 CORDIER, H.: Jourdain Catalani de Severac, *Merveilles de l'Asie*, Paris, 1925.
G.13 DULAURIER, E.: Les Mongols d'après les historiens arméniens, fragments traduits... J.A., 1858.

G.14 DULAURIER, E.: Documents arméniens, in RHC, Paris, 1869.

G.15 GUILLAUME de NANGIS: *Chronique*, in: *Rec. Hist. des Gaules et de la France*, vol. 20, Paris, 1843.

G.16 HAYTON: *La flore des Estoires de la terre d'Orient*, RHC, Paris, 1869.

G.17 HERODOTE: *L'Enquête* (éd. de la Pléiade), Paris, 1964

G.18 *Itinéraire de la Grande expédition en langage de Pavie*, RHC., vol. 5, Paris, 1895.

G.19 JOINVILLE: *Histoire de Saint-Louis* (éd. de la Pléiade, Paris, 1948).

G.20 JORNANDES: *Histoire des Goths*, éd. Nisard, Paris, 1849.

G.21 LETTS, M.: *Mandeville's travels*, 2 vol., Londres, 1953.

G.22 MATTHIEU, PARİSLİ: *Grandes Chroniques* (çev. Huillard Breholles), Paris, 9 vol., Paris, 1840-1841.

G.23 MICHEL, SURİYELİ: *Chronique*, RHC, Historiens orientaux, Paris, 1872-1876.

G.24 MİNORSKY, V.: A new book on the Kazars, Or. XI, 1958.

G.25 MONNERET de VILLARD, U.: *Il libro della peregrinazione nelle parti d'Oriente di frate Ricoldo da Montecroce*, Rome, 1948.

G.26 MORAVCSİK, G.: *Byzantino-turcica*, I-2, Budapest, 1942-43.

G.27 PALLADİUS: Elucidations of Marco Polo travels in North China, in: *Jour. north China brach of Roy. Asiat.* St. X, s. 1-54.

G.28 PELLIOT, s.: *Notes on Marco Polo*, 2 vol., Paris, 1963.

G.29 PLAN CARPIN, Jean de: *Histoire des Mongols*, trad. et annotée par Dom J. Becquet et L. Hambis, Paris, 1965.

G.30 POLO, Marco: *La description du monde.* Texte... par L. Hambis, Paris, 1955.

G.31 RAMBAUD, A.: *L'empire grec au X^{e} siècle. Constantin Porphyrogénète*, Paris, 1870.

G.32 RICHARD, J.: Sur les pas de Plancarpin et de Rubrouck, in: *Journal des Savants*, 1977, s. 49-62.

G.33 Responsa Nicolai papae ad consulta Bulgarorum, in: Migne, *Encylopédie téologique*, vol. 32, Paris, 1857.

G.34 RICHARD, J.: Simon de Saint Questin: *Histoire des Tartares*, Paris, 1965.

G.35 ROCKHILL, W. W.: *The Journey of William of Rubruck*, London, 1900.

G.36 SCHMITT, P.C.: Plan Carpin, *Histoire des Mongols*, Paris, 1961.

G.37 SİNOR, D.: Un voyageur du XIII^{e} siècle: le dominicain Julien de Hongrie, BSOAS, 1952, XIV, 3, s. 589-602.

G.38 SİNOR, D.: John of Plano Carpini's return from the Mongols, JRAS, s. 1957, 6.

G.39 STRABON: *Geographie*, 3 vol. London, 1912-1916.

G.40 TACİTE: *La Germanie.*

G.41 TELFER, J. B.: *The bandage and travels of Johann Schiltberger...* (1396-1424), London, 1879.

G.42 THUCYDİDE: *La guerre du Péloponése* (éd. le la Pléiade) Paris, 1964.
G.43 VİNCENT DE BEAUVAİS: *Speculum doctrinale, historiale et naturale.*

H.— ARAP VE İRAN KAYNAKLARI

H.1 ABDOUL FEDA: M. REINAUD, *Géographie,* Paris, 1858.
H.2 BEREZİN, *Trudy Vostotchnago ardeleniya imperatorskago arkeologitscheskago obshestva,* St-Petesburg, 1858-1880.
H.3 BİRUNİ (al-); SACHAU, E. C.: *Alberuni's India,* 2 vol., London, 1910.
H.4 BLOCHET: *Introduction à l'histoire des Mongols de Fadl Allah Rachid ad-din,* Leyden-London, 1910.
H.5 BORATAV, P. N.: Le mythe turc du premier homme d'après Abu Bakr b'Abd Allah (XIV[e] siècle), in: *Proc. 23 Int. Cong. of Oriental.* Cambridge, London, 1945, s. 198-99.
H.6 BOUKHARY: *Histoire de l'Asie centrale* (çev. C. Schefer), Paris, 1876.
H.7 BOYLE, J. A.: JUVAINI, *The History of the world-conqueror,* 2 vol., Manchester, 1958.
H.8 BOYLE, J. A.: *The successors of Gengis Khan,* New York, London, 1971.
H.9 BROWNE, E. G.: *The Isfendiyar history of Tabaristan,* Leyden-London, 1905.
H.10 CANARD, M.: La relation du voyage d'ibn Fadlan chez les Bulgares de la Volga, in: *Annales Inst. Et. Orient.,* XVI, Alger, 1958, s. 41-46.
H.11 DEFREMERY, C.: Fragments de géographes et d'historiens arabes et persans... J.A., 1833, XIII-XIV.
H.12 DEFREMERY, C.: *Histoire des Khans mongols du Turkestan et de la Transoxiane, extraite du Habib Esiir de Khondemir,* Paris, 1853.
H.13 DEFREMERY et SANGUINETTI: *Voyages d'ibn Batouta,* 5 vol., Paris, 1853-1858.
H.14 ELİAS et ROSS: *Tarikh-i Rashidi. A history of the Moghuls of Central Asia,* London, 1895.
H.15 FERRAND: *Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turcs...* 2 vol., Paris, 1913-1914.
H.16 FISCHEL, W .J.: Ibn Khaldûn's sources for the history of Jenghis Khân, in: *Jour. Amer. orient. st.* LXXVI, 1956.
H.17 FİRDUSİ: *Le livre des rois,* publié, trad. et comm. par J. Mohl, 4 vol., Paris, 1838-1878.
H.18 GOİCHON, E.: *Le livre de la direction et des remarques,* Paris, 1951.
H.19 HERZFELD, E.: *Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum,* 2[e] partie, 2 vol., Le Caire, 1954-1956.
H.20 HOUDAS: *Histoire du sultan Djelal ed-din Mankoberti, de Muhammed en - Nesawi, Paris 1895.*

H.21 *Hudud al'Alam, The religions of the world. A persian geograpy,* trans. and exp. by V. Minorsky, London, 1937.

H.22 IBN HAUQAL: *The oriental geography* (çev. S. W. Ouseley), London, 1800.

H.23 İBN KHALDUN: *Prolégomènes historiques.* Slane çevirisi, Paris.

H.24 İBN KHURDADBEH: *Le livre des routes et des provinces,* çev. Barbier de Meynard, Paris, 1865.

H.25 İBN RUSTEH: *Les Atours précieux,* çev. G. Wiet, Le Caire, 1955.

H.26 İDRİSİ (al-): *Géographie,* 2 vol., Paris, 1836-1840.

H.27 JAHN, K.: *Die Geschichte der Oguzen des Rasid ad-din,* Wien, 1969.

H.28 LECH, K.: Das mongolische Weltreich (Al-'Umari...), in: *Asiatische Forschungen,* 22, Wiesbaden, 1968.

H.29 MAQDİSİ al-: *Le livre de la création et de l'histoire,* çev. C. Huart, 6 vol., Paris, 1899-1919.

H.30 MAQDİSİ al-: The autography diary of an XIth century historian, BSOAS, XVIII, XIX, 1956-1957.

H.31 MARVAZİ al-: MINORSKY, *Sharaf al-zaman Tahir Marvazi on China, the Turks and India,* London, 1942.

H.32 MAS'UDİ al-: *Les Prairies d'Or,* Metin ve çeviri Barbier de Meynard ve Pavet de Courtelle, 9 vol., Paris, 1861-1877.

H.33 MAS'UDİ, al-: *Le livre de l'avertissement et de la révision,* çeviren Carra de Vaux, Paris, 1896.

H.34 MİNORSKY, W.: The Khazars and Turks in the Akram al-Marjan, BSOAS, IX, I, 1937.

H.35 MINORSKY, W.: Tamim ibn Bahr's journey to the Uyghurs, BSOAS, XII, 1947-1948, s. 275-305.

H.36 MİNORSKY, W.: *A persian geography of A.D. 982 on the orography of Central Asia,* London, 1937.

H.37 MİRKHOND: *The Rauzat us-Safa or garden of Purity* (RAHATSEK ve ARBUTHNOT), 5 vol., London, 1891-1894.

H.38 OHHSON, M. d': *Des peuples du Caucase,* Paris, 1928.

H.39 QAZWINI, al-: STEPHENSON J.: *The zoological section of Nuzhatu-l-Qulup of H. al-Mustaufi al-Q.,* London, 1928.

H.40 QUATREMERE, M. E.: *Histoire des Mongols de la Perse* (trad. de Rachid al-din), Paris, 1836.

H.41 RAVERTY, H. G.: Tabakat-i Nasiri; *A generel history of the muhammadan dynasties of Asia* ... 2 vol., London, 1881, + 1 vol. index, Calcuta, 1897.

H.42 SACY, de: *Chrestomatie arabe,* 3 vol., Paris, 1806.

H.43 TABARİ: *Chronique* (çev. H. Zotenberg), 4 vol., Paris, 1867-1874.

H.44 TOGAN, Z. V.: *Ibn Fadlân's Reisebericht,* Leipzig, 1939.

H.45 VİRE, F.: *Le traité de l'art de volerie* (Kitab al- bayzara), rédigé vers 385/995... Leiden, 1967.

I.— ÇİN KAYNAKLARI

I.1 BOODBERG: Marginalia to the histories of the northen dynasties, HJAS, III-IV, 1938-1939.

I.2 BRETSCHNEİDER, E.: *Mediaeval researches from eastern asiatic sources*, 2 vol., London, 1888.

I.3 BRETSCHNEİDER, E.: *Notes of chinese mediaeval travellers to the west*, Shangaï, 1875.

I.4 BRETSCHNEİDER, E.: Notice of the mediaeval geography and history of central and western Asia, in: *Jour. Nort China branch of Roy. As. St.*, X, 1876, p. 75-307.

I.5 CARROLL, P. T.: *Account of the T'u-yü-hun in the history of the Chin dynasty*, Berkeley-Los Angeles, 1959.

I.6 CHAVANNES, E.: *Documents sur les Tou-kiue (Turcs) occidentaux*, St-Petersburg, 1903 (Paris, 1941, notlar ilavesiyle).

I.7 CHAVANNES, E.: *Les Mémoires historiques de Se Ma-Ts'ien* (trad. et ann.), 6 vol., Paris 1895-1905.

I.8 CHAVANNES, E.: Pays d'Occident d'après le Wei Lio, T.P. 1905 (s. 519-571). Ibid... d'après le Heou Han chou, T.P., 1907 (s. 149-234).

I.9 CHAVANNES, E.: Trois généraux chinois de la dynastie des Han orientaux, T.P., VII, 1906, s. 210-269.

I.10 CHAVANNES, E.: Jinagupta (528-605 après J.-C.), T.P., 1905.

I.11 CHAVANNES, E.: Voyageurs chinois chez les Khitan et les Joutchen, J.A., 1897-1898, s. 377-442 ve 361-439.

I.12 CHAVANNES, E.: Voyages de Song Yun dans l'Udyana et le Gandhara, in: *Bull. Ecole Fr. Extrême Orient*, 1903, s. 379-441.

I.13 CLEAVES, F. W.: The biography of Bayan of the Barin in the Yüan Shih, HJAS, 1956, s. 185-303.

I.14 EBERHARD, W.: Kultur und Siedlung der Randvölker Chinas, T.P., XXXVI (supp.), 1942.

I.15 EBERHARD, W.: *Çin'in Şimal Komşuları*, Ankara, 1942.

I.16 EBERHARD, W.: Die Kultur des Alten Zentral- und westasiatischen Völker, in: *Zeitschrift für Ethnologie*, 73, 1941.

I.17 GROOT de: *Die Hunnen der vorchristlichen Zeit*, Berlin, Leipzig, 1921.

I.18 HAMBİS, L.: *Documents sur l'histoire des Mongols à l'époque des Ming*, Paris, 1969.

I.19 HAMİLTON, J. R.: *Les Ouïghours à l'époque des cing dynasties d'après les documents chinois*, Paris, 1955.

I.20 HOWORTH, H. H.: The northern frontagers of China, JRAS, VII-IX, 1875-1877.

I.21 JULİEN, S.: *Documents historiques sur les Tou-kioue (Turcs), traduits du chinois*, Paris, 1877.

I.22 JULİEN, S.: *Histoire de la vie de Hiouen Thsang...* Paris, 1853.

I.23 JULİEN, S.: Notices sur les pays et les peuples étranges tirées des géographes et des annales chinoises, J.A., 1846-1847.

I.24 LEVY, M.S.: *Biography of An lu chan,* Univ. of California, Berkeley-Los Angeles, 1960.

I.25 LUİ (MAU TSAİ): *Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (Tu-küe),* 2 vol., Wiesbaden, 1958.

I.26 MA TOUAN LİN: *Histoire des peuples étrangers à la Chine* (çev. Hervey de Saint-Denys), 2 vol., Genève, 1846-1883.

I.27 MULLİE, J.: les anciennes villes de l'empire des Grands Leao, T.P., XXI, 1922, s. 105-231.

I.28 PARKER, E. H.: The history of the wu-wan or Wu-huan tunguses of the first century, C.R., XX, 1892-1893.

I.29 PARKER, E. H.: The Turko-scythians tribes, C.R., XX-XXI, 1892-1895.

I.30 PARKER, E. H.: The early Turks, C.R., XXIV-XXV, 1899-1900.

I.31 PELLİOT ve HAMBİS, *Histoire des compagnes de Gengis khan. Chen wou Ts'in Tcheng Lou,* Leiden, 1951.

I.32 SERRUYS, P. H.: *Pei-lou Fong-sou. Les coutumes des Esclaves septentrionaux de Siao Ta-heng, Monumenta Serica,* X, 1945.

I.33 SPECHT: Etudes sur l'Asie centrale d'après les historiens chinois, J.A., 1883, s. 317-350.

I.34 STEİN, R.: *Leao Tche,* tr. et annoté, T.P., XXXV, 1939, s. 1—154.

I.35 WİEGER, P. L.: *Textes historiques chinois,* 3 vol., Hien Hien, 1905.

I.36 WİTTFOGEL ve FENG: *History of chinese society. Liao (907-1125),* New York, 1949.

I.37 WYLİE: Notes on the western region, trans. from the Tseen Han chou book, in: *Journ. Anthrop. Inst.,* 1881, X.

I.38 WYLİE: History of the Heung-noo... in: *Journ. Anthrop. Inst.,* 1874, vol. 3, s. 401-452.

I.39 MOLE, G.: *The T'u-yü hun,* Rome, 1970.

J.— BATILI SEYYAHLAR (1600-1850)

J.1 ATKINSON, T. W.: *Travels in the regions of the upper and lower Amoor,* London, 1860.

J.2 BANYOWSKY: *Voyages et Mémoires,* Paris, 2 vol., 1791.

J.3 BERGMANN, B.: *Voyages chez les Kalmouks* (çev. M. Moris), Chatillon-sur-Seine, 1825.

J.4 BRAND: *Beschreibung der chinesischen Reisen,* Hamburg, 1698.

J.5 CASTERN, A.: *Reiseberichte und Briefe aus den Jahren 1845-1849,* vol. 2 de *Nordischen Reisen und Forschungen,* St-Petersburg, 1857.

J.6 CASTERN, A.: *Ethnologischen Vorlesungen über die altaishen Völkerschaften,* vol. IV du précédent, St-Petersburg, 1857.

J.7 CLARKE, E.D.: *Voyages en Russie, Tartarie et Turquie,* traduit de

l'anglais, 3 vol., Paris, 1813.

J.8 ERMANN: *Travels in Siberia*, 2 vol., London, 1848.

J.9 GEORGİ, J.G.: *Bermerkungen auf einer Reise im Russischen Reiche in den Jahren 1773 und 1774*, 2 vol., St-Petersburg, 1775.

J.10 GEORGİ, J. G.: *Beschreibung aller Nationen des Russischen Reichs*, St-Petersburg, 1776.

J.11 GLANİUS: *Les voyages de Jean Struys*, 3 vol., Amsterdam, 1720.

J.12 GMELİN, J.G.: *Reise durch Sibirien von dem Jahr 1733 bis 1743*, 4 vol., Göttingen, 1751-1752.

J.13 *Histoire générale des Voyages*, vol. VI-VII, Paris, 1748-1749.

J.14 HUC, P. M.: *Souvenir d'un voyage dans la Tartarie...*, Paris, 2 vol., 1850.

J.15 IDES: *Relation du voyage de M.E. Isbrand*, Amsterdam, 1699.

JENKİNSON, bkz. J.29

J.16 LEVCHİNE, A. de: *Description des hordes et des steppes des Kirghis-Kazaks* (Rusça'dan çeviri), Paris, 1840.

J.17 MİDDENDORF (von): *Reisen in den äussersten Norden und Osten Sibiriens*, St-Petersburg, 8 vol., 1848-1875.

J.18 MULLER, G. P.: *Voyages et découvertes faites par les Russes...*, Amsterdam, 2 vol., 1766.

J.20 PALLAS, M. P. S.: *Reise durch verschiedene Provinzen des Russischen Reichs*, St-Petersburg, 1866 (Fransızca çeviri, 5 vol., Paris, 1788-1793.)

J.21 PALLAS, M. P. S.: *Sammlungen Historischer Nachrichten über die Mongolische Völkerschaften*, 2 vol., St- Petersburg, 1776-1801.

J.22 *Recueil de voyages au nord*, 10 vol., Amsterdam, 1715-1738.

J.23 SMİTH, J.: *True travels, advantures and observations...* from 1593 to 1629, London, 1630.

J.24 STRAHLENBERG: *Description historique de l'empire russien*, 2 vol., Amsterdam, 1757.

J.25 STRAHLENBERG: *Der Nord-und östliche Theil von Europa und Asia*, Stockholm, 1730, 1730.

J.26 TİMKOWSKİ, G.: *Voyage à Peking à travers la Mongolie en 1820-1821*, yaymlayan Klaproth, 2 vol., Paris, 1827.

J.27 VALLE (Pietro della), *Voyages*, 8 vol., Rouen, 1745.

J.28 WİTSEN, N.: *Noord en Oost Tartarye*, Amsterdam, 1705.

J.29 JENKİNSON, *Voyage*, in J.22, IV, s. 103-138.

K.— BOZKIR SANATI VE ARKEOLOJİSİ

K.1 ALFOLDİ, A.: Die geistigen Grundlagen des hochasiatischen Tierstiles, in: *Forschungen und Fortschritte*, 7, 20, 1931.

K.2 ALFÖLDİ, A.: Die Tieriomorphe Weltbetrachtung in dem hochasiatischen Kulturen, in: *Archiv Anzeiger*, XLIV, 1931.

K.3 ANDERSON J.G.: Hunting magic in the animal style, BMFEA, 4,

1932, s. 221-317.
K.4 APPELGREN-KİVALO, H.: *Altaltaische Kunstdenkmäler*, Helsingfors, 1931.
ASLANAPA, bkz. K.47.
BELENİTSKİ ve MARCHAL, bkz. K.45.
K.5 BREUİL et OBERMAIER, Crânes paléolithiques en coupes, in: *Anthropologia*, XX, 1909.
K.6 CARTER, D.: *The Symbol of the beast. The animal style of Eurasia*, New-York, 1957.
K.7 CASTAGNE, J.: *Les monuments funéaires de la steppe des Kirghizes*, Orenbourg, 1911.
K.8 CHER, *Kameniye izvoniya Semireckye*, Moscou-Leningrad, 1966.
K.9 CHRISTINGER, R.: Les sculptures mégalithiques des steppes d'Asie et d'Europe, *Asiatische Studien*, 1-4, 1958.
K.10 DİTTRİCH, E.: Das Motiv der Tierkampfes in der altchinesischen Kunst, *Asiatische Forshungen*, 13, 1963.
K.11 DONNER, K.: Ornements de la tête et de la chevelure, JSFOu, XXXVII, 1920, s. 1-22.
K.12 ESİN, E.: Ötüken illerinde M. Sekizinci ve Dokuzuncu Yüz Yıllarda Türk abidelerinde sanatkâr adları, in: *Türk Dünyası El Kitabi*, Istanbul, 1972, s. 44-73.
K.13 FIELD et PROSTOV, Archaelogical investigations in central Asie, in: *Ars Islamica*, V, 2, 1938, s. 233-271.
K.14 GOLOMSHTOK et GRIAZNOV, The Pazyryk burial of the Altaï, in: *Amer. Journ. of Archeology*, XXXVII, 1933.
K.15 GRATEK A.O.: Turkic art, in: *Encyc. of World Art;* New York, Toronto, London, XIV.
K.16 GRAKOV B.: Monuments de la culture scythique entre la Volga et le mont Oural, ESA, III, 1928, s. 25-62.
K.17 GRANÖ, J. G.: Archälogische Beobachtungen von meiner Reise in Südsibirien und des Nordwestmongolei im Jahre 1909, JSFOu, XXVIII, 1912, s. 1-67.
K.18 GRANÖ, J. G.: Über die geographische Verbreitung und die Formen der Altertümer in der Nordwest Mongolei, JSFOu, 1910. s. 1-55.
K.19 GRIAZNOV, M. P.: Minnousinskiye kamennye baby, in: *Sovietskaya Arkeologia*, XII, 1950.
K.20 GRİAZNOV, M. P.: Pazyryskoe kniezkeskoe pogrobonie na Altae, in: *Priroda*, XI, 1929
K.21 JETTMAR, C.: The Altaï before the Turks, BMFEA, 23, 1951.
K.22 JETTMAR, C.: *Die frühen Steppenvölker...*, Baden-Baden, 1964.
K.23 JİSL, L.: *Balbals, Steinbabas und andere Steinfiguren*, Prague, 1970.
K.24 JİSL, L.: Vorbericht über die archaelogischer Ersforhung des Kül Tegin Denkmal, UAJB, XXXVII.
K.25 KAZAKEVİC, V. A.: *Namogil'nie statui v Darigange*, Leningrad, 1930.

K.26 KİSELEV, S. V.: *Drevniaia isotoriia Iuzhnoi Sibiri*, Moscou, 1951.
K.27 KLJASTORNIJ: L'interprétation-du mot bediz..., in: *Lorand eötvös University*, Budapest, 1976, s. 51-59.
K.28 KLER, P. J.: Travaux d'orfèvrerie su pays des Ordos, CAJ, 11, 2, s. 188-203.
K.29 KOTWİCZ: Les tombeaux dits Kereksür en Mongolie, R.O., VI, 1928, p. 1-11.
K.30 LAUFER, B.: Use of human skills and bones in Tibet, in: *Field Mus. Nat. Hist. Leoffat*, 100, Chicago, 1923.
K.31 LASZLO, G.: *Steppenvölker and Germanen*, Berlin, 1971.
K.32 MORGENSTERN, L.: L'exposition d'art Iranien de 1935 à Leningrad et les découvertes de Pazyryk, in: *Revue A.As.*, 1936.
PELLİOT et KER, bkz. K.46
K.33 POLOCZİ-HORVATH: Situation des recherches archéologiques sur les Comans en Hongrie, AOAH, XXVII, 1973.
K.34 RİNTCHEN, Y.: Mélanges archéologiques, CAJ, IV-4, 1959.
K.35 ROSTOVTZEFF: *Le centre de l'Asie, la Russie, la Chine et le style animalier*, Prag, 1929.
K.36 ROSTOVTZEFF: The great hero of Middle Asia..., in: *Arbitus Asiae*, 1930, s. 99-177.
K.37 RUDENKO, S.I.: *Kultura naselenia gorgono Altaia v Skifskoe vremia*, Moscou-Leningrad, 1953.
K.38 RUDENKO, S.I.: *Der zweite kurgan von Pazyryk*, Berlin, 1952.
K.39 SALMONY: Notes on a kamennaya baba, in: *Art. Asiae*, XIII, 1950.
K.40 TALLGREN, A.M.: Inner asiatic and siberian rock pictures, ESA, VIII, 1933, s. 175-210.
K.41 TALLGREN, A. M.: Permian studies, ESA, III, 1928, S. 63-72.
K.42 TALLGREN, A. M.: Portable altars, ESA, XI, 1937, s. 47-90.
K.43 TRYJARSKİ, E.:On the archeological traces of the Turks in Mongolia, in: *East and West*, ns, 21, 1971.
K.44 TRYJARSKİ, E.: La tête de granite retrouvée en Mongolie centrale, CAJ, 8-3, 1963, s. 185-191.
K.45 BELENİTSKİ et MARCHALL: L'art de Piandjikent, in: *Artib. Asiae*, XXIII, 1971.
K.46 PELLİOT et KER: Le tombeau de l'empereur Tao-tsong, T.P., 1923.
K.47 ASLANAPA, O.: Türklerde arma sanatı, in: *Türk Kültürü*, Ankara, 1946.

L.— İSLAM SANATLARI VE ARKEOLOJİSİ

L.1 *Catalogue de l'exposition Arts de l'Islam des origines à 1700*, Paris, 1971.
L.2 *Catalogue de l'exposition L'Islam dans les collections nationales*, Paris, 1977.
L.3 DER NERSERRİAN, S.: *Aghr'amar, church of the Holy Cross*, Univ.

Press, Cambridge (Mass.), 1965.
L.4 DIEZ, E.: *Die Kunst der islamischen Völker,* Postdam, 1928.
L.5 ESSAD-ARSEVEN, C.: *Les arts decoratifs turcs,* Istanbul, t.y.
L.6 ETTİNGHAUSEN, R.: The Unicorn, in: *Freer Gallery of Art, Occasional Papers,* I, 3, Washington, 1950.
L.7 GABRİEL, A.: *Monuments Turcs d'Anatolie,* 2vol., Paris, 1931-1934.
L.8 GABRİEL, A.: *Voyages Archéologiques dans la Turquie Orientale,* 2 vol., Paris, 1940.
L.9 HARTNER: The pseudoplanetary nodes of the moon's orbit in hindu and islamic iconographies, in: *Ars Islamica,* 5, 2, 1938, S. 113-154.
L.10 HARTNER-ETTİNGNAUSEN: The conquering lion. The life cycle of a symbol. Or. 17, 1964, s. 171-171.
L.11 HERZFELD, E.: *Die Malerein von Samarra,* Berlin, 1928.
L.12 MAREK et KNİZKOVO: *L'empire de Gengis Khan dans la miniature mongole,* Prague, 1963.
L.13 MONNERET de VİLLARD, U.: *La pittura masulmane al saffito della Capella Palantina,* Palerme-Rome, 1950.
L.14 ÖNEY, G.: Anadol Selçuk sanatında ejder figürleri, Bel., XXXIII, 130, 1969, s. 171-216 (sonunda İngilizce çevirisi mevcut)
L.15 ÖNEY, G.: Sun and moon rosettes in the shame of human heads in Anatolian Seljuk Architecture, in: *Anatolica* 3, Leiden, p. 195-203.
L.16 OTTO-DORN, K.: *L'art de l'Islam,* Paris, 1967. (Almanca'dan çev.)
L.17 OTTO-DORN, K.: Türkisch-islamisches Bildgut in der Figurenreliefs von Achthamar, in: *Anatolia,* Ankara, 1963.
L.18 POPE, A. U.: *A survey of persian art,* London-New York, 1938.
L.19 SARRE, Fr.: *Seldschukische Kleinkunst,* 2 vol., Leipzig, 1909.
L.20 SARRE et HERZFELD: *Archäologische Reise im Euphart und Tigris Gebiet,* Berlin, 4 vol., 1911-1920.
L.21 TABLOT-RİCE, T.: *L'art de l'Islam,* Paris, 1966.
L.22 ÜNVER, A. S.: Anadolu Selçuklularında Sağlık Hizmetleri, in: *Malazgirt Armağanı,* Ankara, 1972, s. 9-31.
L.23 ÜNAL, R.H.: *Les monuments islamiques anciens de la ville d'Erzurum et de sarégion,* Paris, 1968.
L.24 VAN BERCHEM et STRYZGOWSKİ: *Amida,* Heildelberg, 1910.
L.25 YETKİN, S.K.: *L'ancienne peinture turque du XII^{e} au XVII^{e} siècles,* Paris, 1970.

M.— ETNOGRAFYA VE HALK BİLGİSİ

M.1 AARNE A.: Der Tiersprachenkundige Mann und seine neugierige Frau, FFC, 15, 1914.
M.2 ACIPAYAMLI, O.: Türkiye'de Doğumla İlgili Adet ve İnanmaların, Etnolojik Etüdü, in: *Atatürk Üniv. Yayınları,* 15, Erzurum, 1961.
M.3 AND, M.: *Dances of Anatolian Turkey,* New York, 1959.

M.4 ATAMAN, S. Y.: Kazdağında Sarı Kız, TFA, 112, 118, 1958-1959.
M.5 BASSHARD: *Kühles Grasland Mongolei*, Berlin, 1938.
M.6 BAYRI, H.: *Istanbul Folkloru*, Istanbul, 1947.
M.7 BİRTEK, F.: *En eski türk savları*, Ankara, 1944.
M.8 BOGORAS, W.: The Chuckchee, vol. VII of *the Jesup north Pacific expedition. Mem. Amer. Mus. Natural History*, Leiden, 1904-1907.
M.9 BORATAV, P. N.: Vestiges oğuz dans la tradition Bektaşi, in: *Akten XXIV Int. Orient. Kongress* (1957), Wiesbaden, 1959, s. 382-385.
M.10 BORATAV, P. N.: *Les Histoires d'ours en Anatolie*, FFC, 1955.
M.11 BORATAV, P. N.: *Türk Halk Hikayeleri ve Halk Hikayeciliği*, Ankara, 1946.
M.12 BORATAV, P. N.: *Contes Turcs*, Paris, 1955.
M.13 BORATAV, P. N.: *Türk Halk Edebiyatı*, Istanbul, 1969.
M.14 BORATAV, P. N.: *Türk Folkloru*, Istanbul, 1973.
M.15 BORATAV, P. N.: Le conte et la narration épico-romanesque, Tur. I, 1969, s. 95-122.
M.16 BOUİLLANE de LACOSTE: *Au pays sacré des anciens Turcs et des Mongols*, Paris, 1911.
M.17 BOUNAK, V.: Un pays de l'Asie peu connu: le Tanna-Touva. *Int. Archiv für Ethnographie*, Lieden, 1928, XXIX, s. 1-16.
M.18 CHODZİDLO: *Die Familie bei den Jakuten*, Friburg in der Schweiz, 1948.
M.19 COOPER, J. M.: Northern Algokian scrying and scapulimancy, in: *Festschrift P. W. Schmidt*, Wien, 1928, s. 205-217.
M.20 COXWELL, C.F.: *Siberian and other Folk-Tales*, London, 1925.
M.21 CZAPLİCKA, M.A.: *Aboriginal Siberia*, Oxford, 1914.
M.22 DEMİRCİOĞLU, Y.Z.: *Yörükler ve köylüler-hikayeler masallar*, Istanbul, 1934.
M.23 DONNER, K.: *La Sibérie*, Paris, 1946.
DOR, bkz. M.71.
M.24 EEICHERO, I.: The Kappa Legend, in: *Folklor Studies*, IX, 1950, Peking, s. 1-152.
M.25 FUNK et WANGALLS: *Standard Dictionnary of folklore, mythology and legend*, 2 vol., New York, 1949-1950.
M.26 GAZİMİHAL, M. R.: Hayvanı taklid edici oyunlar, TFA, 147, 1961.
M.27 GAZİMİHAL, M. R.: Koç Halayı, TFA, 126, 1960.
M.28 GAZİMİHAL, M. R.: Halk oyunlarımızın ana figürleri, TFA, 97, 1957.
M.29 GÖKALP, A.: *Têtes rouges et bouches noires*, Paris, 1980.
GÖKALP, bkz. M.69.
M.30 GRENARD M. F.: La légende de Satık Boghra Khan et l'histoire, J.A., 1900 (ayrı baskı s. 1-79).
M.31 GÜNGÖR, K.: *Cenubi Anadolu Yörüklerinin etno-antropologik tetkiki*, Ankara, 1941.

M.32 HAMAYON, R.: Des fards, des moeurs et des couleurs, in: *Voir et nommer les couleurs,* Labethno, Nanterre, 1978.
M.33 HUMBOLDT: *Asie centrale. Recherches sur les chaines de montagnes et la climatologie,* 3 vol., Paris, 1843.
M.34 IMBAULT-HUART, C.: *Recueil de documents sur l'Asie centrale,* Paris, 1881.
JAGD (die), bkz.M.70
M.35 JOCHELSON, W.: The Koryak religion and mythology, vol. VI of *the Jesup north Pasific expedition. Mem. Amer. Mus. Nat. his.,* Leiden, 1908.
M.36 JOCHELSON, W.: The Yakut, in: *Anthrop. papers Amer. Mus. Nat. hist.,* 33, 1931.
M.37 KARAHAN, I. H.: Urfa'da gölden çıkan aygır efsanesi, TFA, 29, 1951.
M.39 KLEMENTZ, Buryats, in: *Enc. Rel and Eth.,* London, 1910.
M.40 KLER, P. J.: Quelques notes sur les coutumes matrimoniales des Mongols Ortos (Urdus) Sud, Ant. XXX, 1935, s. 165-190.
M.41 LAUFER, B.: The early history of felt, *The American Anthropologist,* XXXII, 1930, s. 1-18.
M.42 LEHTİSALO, T.: Bobachtungen über die Jodler, JSFOu, XLVIII, 1936-1937, s. 1-34.
M.43 LİNG, J.: The Goldi tribes of the lower Sungari river, *Ac. Sinica,* Nanking, 1934.
M.44 MANCHEN-HELFEN, O.: *Reise in asiatische-Tuwa,* Berlin, 1931.
M.45 MOAVEN, N.: Arcs, flèhes, carquois, E. Mg., I, 1970, s. 128-134.
M.46 MOSTAERT, S.A.: Matériaux ethnographiques relatifs aux Mongols Ordos, CAJ, II-4, s. 241-294.
M.47 MOSTAERT, P. A.: Ordosica, Bull. 9, 1934, *Catholic Univ.* Peking.
M.48 MOSTAERT, P. A.: L' "ouverte du sceau" et les adresses chez les Ordos, *Monumenta Serica,* I, 1935-1936, s. 315-337.
M.49 MUNDY, C. S.: Polyphemus and Tepegöz, BSOAS, 18-2, 1956.
M.50 NECATİ, S.: Kürk kemiği ile fal bakmak, in: *Halk Bilgisi Haberleri,* I, 1930, s. 38-40.
M.51 NİCOLAS, M.: *Croyances et pratiques concernant les naissances,* Paris, 1972.
M.52 ÖNDER, M.: *Anadolu efsaneleri,* Ankara, 1966.
M.53 ÖNDER, A. R.: *Yaşayan Anadolu efsaneleri,* Kayseri, 1955.
M.54 PLANHOL, X. de: Noirs et Blancs: sur un contraste social en Asie centrale, J.A., CCLV, 1967-I, s. 107-116.
M.55 RADLOV, W.: *Aus Sibirien,* 2 vol., Leipzig, 1884.
M.56 RIZA, A.: *Cenupta Türkmen Oymakları,* 5 vol., Istanbul, 1931-1939.
M.57 SEVGEN, N.: Tahtacılar, in: *Beşeri Coğrafya.* Coğrafya Dünyası, I, 4, 1951.
M.58 SHİROKOGOROV: *Social organisation of the northen Tungus,* Shanghaï, 1929.

M.59. SHİROKOGOROV: *Psychomental complex of the Tungus,* Shangaï-London, 1935
M.60 STEİN, R.: *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet,* Paris, 1959.
M.61 TANSEL, O.:Quand il pleut en même temps qué le soleil brillc. S.O., XXIII-2, 1958.
M.62 TANYU, H.: *Ankara ve çevresinde adak yerleri,* Ankara, 1967.
M.63 TEOMAN, Z.: Bozkurt efsanesinin Anadolu'daki izleri, TFA, 33, 1952.
M.64 THOMPSON, S.: *Motif-Index of Folk-Literature,* 6 vol., Copenhague, 1955-1958 (yeni baskı).
M.65 UJFALVY, C. de: Les chasses en Asie centrale, in: *Bull. de la société d'acclimatation,* 1878, s. 1-9.
M.66 WADA, S.: The northeast tribes in the T'ang period, MTB, 1958, 17, s. 1-26.
M.67 YILMAZ: *Tahtacılardan gelenekler,* Ankara, 1948.
M.68 YUND, K.:: Kağıt kürek deyimi dolayısıyle, TFA, 150. 1962.
M.70 *Jadg (die) bei den altaischen Völkern, Vorträge d. VIII Perm. Int. Alt. Conf.* 1963, *Asiatische Forschungen,* 26, Wiesbaden, 1968.
M.71 DOR, R.: *Contributions à l'etude des Kirghiz du Pamir afghan,* Paris, 1975.

N.— GENEL TARİH VE İSLAM

N.1 BROSSET, *Histoire de la Géorgie,* 5 vol., St-Petersburg, 1849-1858.
N.2 BROWN, *The dervishes or oriental spiritualism,* London, 1868.
N.3 *Cambridge History of İran (the),* vol 5., Cambridge, 1968.
N.4 *Cambridge History of İslam (the):* 3 vol., Cambridge, 1970.
N.5 CHALANDON F.: *Essai sur le règne d'Alexis Comméne* (1081-1118), Paris, 1900.
N.6 CORBİN, H.: *Terre céleste et corps de resurrection,* Paris, 1960.
N.7 *Encylopédie de l'islam:* yeni bs., Leiden-Paris, 1960 v.d.
N.8 *Geschichte der islamischen Land:* Leiden-Köln, 1952-1959.
N.9 *Geschichte Mittelasien:* Leiden-Köln, 1966.
N.10 GHİRSHMANN, R.: *Iran. Parthes et Sassanides.* Paris, 1962.
N.11 GİBB, M.A.R.: *The Arab conquest in Central Asia,* London, 1923.
N.12 GİBERT, L.: *Dictionnaire historique et géographique de la Mandchourie,* Honkong, 1934.
N.13 GRANET, M.: *La pensée chinoise,* Paris, 1934.
N.14 GRANET, M.: *Fêtes et chansons anciennes de la Chine,* Paris, 1919.
N.15 HAMBİS, L.: La légende du Prêtre Jean, in: *La Tour St-Jacques,* 8, 1957, s. 31-46
N.16 HARLEZ, C. de: *Histoire de l'empire de Kin ou d'Or,* Paris, 1886.
N.17 HUNTİNGFORD: Who were the Scythians? Ant. 30, 1935.
N.18 *Islam Ansiklopedisi,* Istanbul, 1950.

N.19 KARAMZİN: *Histoire de l'Empire de Russie*, 11 vol., Paris, 1819-1826.
N.20 KLAPROTH: Race toungouse, in: *Le lotus*, IX, 1895.
N.21 MACARTNEY, C. A.: *The Magyars in the ninth century*, Cambridge, 1930.
N.22 MASSİGNON, L.: La légende de Hallace Manşur en pays turc, in: *Rev. Etudes islamiques*, 1941-1946, s. 67-115.
N.23 MEULİ: Scythica, in: *Hermes*, 70, 1935, s. 121-176.
N.24 MİNNS, E. H.: *Scythians and Greeks*, Cambridge, 1913.
N.25 MİQUEL, A.: *La géographie humanie du monde musulman jusqu'au milieu du XI[e] siécle*, Paris-La Haye, 2 vol., 1967-1975.
N.26 MOKRİ, M.: *L'ésotérisme kurde*, Paris, 1966.
N.27 MOKRİ, M.: Les vents du Kurdistan, J.A., 247, 1959, s. 479-550.
N.28 MOKRİ, M.: Le foyer kurde, Eth., 1961, s. 79-95.
MOKRİ, M.: *Le chasseur de Dieu*. bkz. N.44.
N.29 MOLE, M.: La danse extatique en Islam, in: *Les Danses sacrées*, infra, p. 68, vol. 4, s. 147-280.
N.30 NAGY, G.: The nationality of the Scythes, in: *Archaeologia Ertestio*, Budapest, 1899.
N.31 PAUTHIER, G.: *Histoire des relations de la Chine avec les puissances occidentales*, Paris, 1859.
N.32 PRUSEK, J.: Les récentes théories d'Eberhard sur les origines de la civilisation chinoise, in: *Archiv Orientalni*, XXI, 1953, s. 35-92.
N.33 PRZYLUSKİ, J.: Nouveaux aspects de l'histoire des Scythes, *Rev. Univ. de Bruxelles*, 1937 (Ayrı baskı, s. 1-30).
N.34 RİCE, T. T.: *Les Scythes*, Paris, 1958.
N.35 RİCHARD, J.: *La papauté et les missions d'Orient au Moyen Age (XIII[e]-XIV[e] siécles)*, Rome, 1977.
N.36 RİCHARD, J.: L'Extrême Orient légendaire au Moyen Age, in: *Annales d'Ethiopie*, II, 1957, s. 225-242.
N.37 SOURDEL, D. et J.: *La civilisation de l'Islam classique*, Paris, 1968.
N.38 TOYNBEE, A.J.: *A study of History*, London, 1934-1954.
N.39 VASİLİEV, A. A.: *The Goths on the Crimea*, Cambridge (Mass.), 1936.
N.40 VERNADSKY, G.: *The Mongols and Russia*, New Haven, 1953.
N.41 VERNADSKY, G.: *The origins of Russis*, Oxford, 1959.
N.42 WELHAUSEN, J.: *Das arabische Reich und sein Sturz*, Berlin, 1902.
N.43 YULE: *Cathay and the way thither*, 4 vol., London, 1913-1916.
N.44 MOKRİ, M.: *Le chasseur de Dieu et le mythe du roi-aigle*, Wiesbaden, 1967.

O.— TÜRK VE MOGOL TARİHİ

O.1 ALTHEİM, F.: *Atilla et les Huns*, Paris, 1952.
O.2 *Aspects of altaïc civilization*, ed. by D. Sinor, İndiana Univ. Publica

tions, 1963.
O.3 AUBİN, J.: Comment Tamerlan prenait les villes, in: *Studia Islamica*, 19, 1963, s. 82-122.
O.4 BACQUE-GRAMMONT, J. L.: Les événements d'Asie centrale en 151O, in: *Cahiers du monde russe et soviétique*, 12, 1971, s. 189-207.
O.5 BALCIOĞLU, *Tarihte Edremit Şehri*, Balıkesir, 1939.
O.6 BARTHOLD, V. V.: *Turkestan down to the mongol invasion*, London, 1928.
O.7 BARTHOLD, V. V.: *Zwölf Vorlesungen über die Geschichte der Türken Mittelasiens*, Hidelsheim, 1962.
O.8 BARTHOLD, V. V.: Histoire des Turcs d'Asie Centrale, Paris, 1945.
O.9 BARTHOLD, V. V.: Four studies on the History of Central Asia, 2 vol. Leiden 1958
O.10 BAZİN, L.: Notes sur les mots "Oguz" et "Türk", Or., VI, 1953, s. 315-322.
O.11 BOODBERG: Three notes on the T'u-chüeh Turcs, in: *Semitic and oriental studies* (ed. by W. J. Fischel), Univ. of California, XI, 1951, s. 1-11.
O.12 BOSWELL: The Kiptchak Turks, in: *Slavonic Review*, VI, 1927.
O.13 BOSWORTH, C. E.: *The Gaznavids*, Edinburg Univ. Press, 1963.
O.14 CAHEN, C.: *Pre-ottoman Turkey*, London, 1968.
O.15 CAHEN, C.: Note sur l'histoire des Turcomans de Rum, J.A., 1951, s. 335-354.
O.16 CAHEN, C.: Les tribus turques d'Asie occidentale pendant la première période seldjoukide, WZKM, 51, 1948.
O.17 CAHEN, C.: Le problème du shi'isme dans l'Asie mineure turque pre-ottomane, in: *le Shi'isme imamite*, Paris, 1970.
O.18 CAHEN, C.:Baba Ishaq, Baba Ilyas, Hadji Bektash et quelques autres, Tur. 1, 1969.
O.19 CAHUN, L.: *Introduction à l'histoire de l'Asie, Turcs et Mongols des origines à 1405*, Paris, 1896.
O.20 CHABOT, G. B.: Notes sur les relations du roi Argoun avec l'Occident, in: *Rev. de l'Orient latin*, II, 1894, s. 556-629.
O.21 CHAVANNES, E.: Le cycle turc des Douze Animaux, T.P., 1906.
O.22 DARS, S.: Architecture mongole ancienne, E.Mg., 3, 1972, s. 159-223.
O.23 DUNLOP, D. M.: *The history of the jewish Khazars*, Princeton, New Jersey, 1954.
O.24 EBERHARD, W.: Chronologischer Uebersicht über die Geschichte des Hunnen, Bel., IV, 1940.
O.25 ENOKİ, K.: Sogdiana and the Hsiung-nu, CAJ, 1, 1, s. 43-62.
O.26 ERTEN, S. F.: *Antalya Vilayeti Tarihi*, Istanbul, 1940.
O.27 FİSCHER, *Recherches historiques sur les principales nations établies en Sibérie*, Paris, t.y.

O.28 GABAİN, A. von: Steppe und Stadt in Leben der ältesten Türken, in: *Der Islam*, 29-1, 1949, p. 30-62.
O.29 GABAİN, A. von.: *Das leben im uigurischen Königsreich von Qoco* (820-1250), 2 vol., Wiesbaden, 1973.
O.30 GAUBİL: *Histoire de Gentchiscan et de toute la dynastie des Mongous*, Paris, 1739.
O.31 GERARD: *Les Bulgares de la Volga et les Slaves du Danube*, Paris, 1960.
O.32 GİRAUD, R.: *Les règnes d'Elterich, Qapghan et Bilga*, (680-794), Paris, 1960.
0.33 GÖLPINARLI, A.: *Alevi, Bektaşi nefesleri*, Istanbul, 1963.
0.34 GROUSSET, R.: *L'empire des steppes*, Paris, 1939.
O.35 GROUSSET, R.: *Empire mongol (1" phase)*, Paris, 1941.
O.36 GUİGNES de: *Histoire générale des Huns, des Turcs, des Mongols et autres Tatares orientaux*, 4 vol., Paris, 1756.
O.37 HAMBİS, L.: Le problème des Huns, in: *Rev. Historique*, CCXX, 2,
0.38 HAMBİS, L.: *La Haute Asie*, Paris, 1953.
O.39 HAMBİS, L.: *La Sibérie*, Paris, 1957.
O.40 HAMİLTON, J.R.: Toquz oyuz et on-uygur, J.A., CCL, 1962, 1.
O.41 HAMMER-PURGSTALL, D. von: *Geschichte der Goldenen Horde in Kiptschak*, Pesth, 1840.
O.42 HERBELOT, B. d': *Bibliothèque orientale ou dictionnaire universal*, Maestricht, 1776.
O.43 HERMANN: Die Hephthaliten und ihre Beziehungen, A.M., 2, 1925.
O.44 KLAPROTH: *Mémoires relatifs à l'Asie*, 3 vol., Paris, 1825-1826.
O.45 KLAPROTH: *Magasin asiatique*, 2 vol., Paris, 1825-1826.
O.46 KLAPROTH: Aperçu des entreprises des Mongols en Géorgie et en Arménie dans le XIII[e] siècle, J.A., 1833.
O.47 KLAPROTH: *Tableaux Historiques de l'Asie*, Paris, 1826.
O.48 KLJASTORNİJ: Einige Probleme der Geschichte der Alttürkischen Kultur Zentralasiens, in: *Altorientalische Forschungen*, II, Berlin, 1975.
O.49 KÖPRÜLÜ, M. F.: *Les Origines de l'Empire ottoman*, Paris, 1935.
O.50 KÖPRÜLÜ, M. F.: Ortazaman Türk devletlerinde hukukî sembollerdeki motifler, in: *Türk hukuk ve İktisat mecmuası*,
O.51 KÖPRÜLÜ, M. F.: Anadolu Selçukları târihinin yerli kaynaklar, Bel. VII, 1943.
O.52 KÖPRÜLÜ, M. F.: *Türkiye Tarihi*, Istanbul, 1929.
O.53 KOTWİTCZ: Contrubitions à l'étude de l'Asie centrale, R.O., XV, s. 159-195.
O.54 KOTWİCZ: Sur les modes d'orientation en Asie centrale, R.O., V, s. 68-91.
O.55 KRADER, L.: Qan-qayan and the begining of Mongol Kinship, CAJ, I, I, s. 17-35.
O.56 KURAT, A. N.: *Peçenek Tarihi*, Istanbul, 1937.
O.57 LANGLES, L.: *Notice de l'histoire de Djenguyz Khan*, Paris, 1799.

O.58 LASZLO, G.: The significiance of the Hun Golden Bow, in: *Archeol. Ac. Scientiarium Hungaricae*, 1951-I, s. 96-106.
O.59 LÜDERS, H.: Zur Geschichte des ostasiatischen Tierkreises, in: *Sitzungsbericht der Preus.* AW. Berlin, 1933.
O.60 MAC GOVERN, W. M.: *The early empires of Central Asia*, Chapel Hill, 1939.
O.61 MAC KERRAN: *The Uigur Empire*, Camberra, 1968.
O.62 MAENSCHEN-HELFEN, O.: The legend of origin of the Huns, in: *Byzantion*, XVII, 1944-1945, s. 244-251.
O.63 MAENSCHEN-HELFEN, O.: Pseudo-Huns, CAJ, 1, 2, s. 101-106.
O.64 MAENSCHEN-HELFEN, O.: Huns and Hsiung-nu, in: *Byzantion*, XVII, 1944-1945, s. 222-243.
O.65 MARQUART, J.: Ueber das Volkstum der Komanen, s. 28-235 de BANG ve M., *Osttürkische Dialekstudien*, Berlin, 1914.
O.66 MATİGNON, J. J.: Note sur la médecine des Mongols, in: *Archives cliniques de Bordeaux*, IV, 1895, N° 11.
O.67 MULLİE, J. L. M.: Les Wou-houan, CAJ, XII, 4, 1969, s. 250-268.
O.68 NEMETH, G.: Zur Kenntis der Petshenegen, KCsA, s. 219-225.
O.69 NEUMANN, K. F.: *Die Völker des südlichen Russlands*, Leipzig, 1855.
O.70 OHSSON, C. d': *Histoire des Mongols*, 4 vol., La Haye, Amsterdam, 1834-1835.
O.71 OKLADNİKOV, A.P.: *Yakutiye before its incorporation into the Russian State.* Montreal-London, 1970.
O.72 PARKER, E.H.: *A thousand years of the Tartars*, Shanghai, 1895 (Londra baskısı 1924).
O.73 PELLİOT, P.: A propos des Comans, J.A., 1920, s. 125-185.
O.74 PELLİOT, P.: Note sur les T'ou-yu-houen et les Sou-pi, T.P., 1920-1921, s. 323-331.
O.75 PELLİOT, P.: *Notes sur l'histoire de la Horde d'Or*, Paris, 1950.
O.76 PELLİOT, P.: *Notes critiques d'histoire Kalmoucke*, Paris, 1960.
O.77 PELLİOT, P.: Notes sur le Turkestan de M. W. Barthold, T.P., 1930, s. 12-56.
O.78 PELLİOT, P.: Neuf notes sur des questions d'Asie centrale, T.P., 1929, s. 201-265.
O.79 PELLİOT, P.: Tokharien et Koutchéen, J.A., 1934, s. 23-106.
O.80 PELLİOT, P.: *La Haute Asie*, Paris, t.y.
O.81 PRITSAK, O.: Von den Karluk zu den Karachaniden, ZDMG, 101, 1951, s. 270-300.
O.82 RADLOV, W.: Observations sur les Kirghis, J.A., 1863.
O.83 REMUSAT, A.: *Nouveaux Mélanges asiatiques*, 2 vol., Paris, 1829.
O.84 RİASANOWSKY, V. A.: *Customary law of the nomadic tribes of Siberia*, Tientsin, 1938.
O.85 RİASANOWSKY, V. A.: *Fundamental principles of mongol law*, Tientsin, 1937.

O.86 RUCİNEN: *A history of the first bulgarien empire,* London, 1930.
O.87 SAMOLİN, W.: Hsiung-nu, Hun, Türk, CAJ, III, 2, s. 143-150.
O.88 SAMOLİN, W.: East Turkestan to the twelth century, in: *Central Asiatic Studies,* London-La Haye-Paris, 1964.
O.89 SCHLEGEL, G.: Problèmes géographeques, T.P., 3, 1892.
O.90 SCHULTZE: *Das Martyrium des heiligen Abo von Tiflis,* Neu Folge; 1905.
O.91 SHİRATORİ, K.: Sur l'origine des Hiong-nou, J.A., 1923.
O.92 SHİRATORİ, K.: The queue among the people of North Asia, MTB, 4, 1929.
O.93 SHİRATORİ, K.: Beitrag zür Geschichte und Sprache des Centralasiatischen Wusun Stammes, Ksz. 3, 1902, s. 1-38.
O.94 SİNOR, D.: On water-transport in Central Eurasia, UAJb, XXXIII, 1961, s. 156-179.
O.95 SİNOR, D.: *Introduction à l'étude de l'Eurasie centrale,* Wiesbaden, 1963.
O.96 SPULER, B.: *Les Mongols dans l'histoire,* Paris, 1961.
O.97 SPULER, B.: *Die Goldene Horde,* Leipzig, 1943.
O.98 SZYSZMAN, S.: Les Khazars, RHR, CLII, 1957, s. 174-221.
O.99 TALBOT-RİCE, T.: *The Seljuks in Asia Minor,* London, 1961.
O.100 TOGAN, Z. V.: The composition of the history of the Mongols by Rashid aldin, CAJ, VII, I, 1962, s. 60-72.
O.101 TORİİ, R. ve K.: Etudes archéologiques et ethnologiques, in: *Journal of the college of science,* Tokyo Imperial University, XXXVI, 4, 1914.
O.102 TRYJARSKİ, E.: The tamgas of the turkic tribes from Bulgaria, UAJb., 47, 1975, s. 189-200.
O.103 TURAN, O.: Les souverains seldjoukides et leurs vassaux non-musulmans, in: *Studia Islamica,* I, 1954.
O.104 ÜNVER, A. S.: *Uygurlarda Tababet,* Istanbul, 1936.
O.105 VAMBERY, H.: *Das Türkenvolk in seinen ethnologischen und ethnographischen Beziehungen,* Leipzig, 1885.
O.106 VİSDELOU, C.: *Histoire de la Tartarie,* Paris, 1870.
O.107 VİVİEN de SAINT-MARTİN: *Les Huns blancs ou Ephthalites des historiens byzantins,* Paris, 1849.
O.108 VİVİEN de SAINT-MARTIN: *Sur les Khazars,* Paris, 1851.
O.109 VLADİMİRTSOV, B.: *Gengis Khan,* Paris, 1948.
O.110 VLADİMİRTSOV, B.: *Le régime social des Mongols,* Paris, 1948.
O.111 ZAJACKOWSKİ, W.: *Karaims in Poland,* Varsovie-La Haye- Amsterdam. 1961

P.— DİNLER TARİHİ — DİN FENÖMENOLOJİSİ, vd.

P.1 ANDREE, R.: Die Plejaden im Mythus, in: *Globus,* 64, 1893.

P.2 ANDREE, R.: Scapulimantia, in: *Boas Anniv. Volume,* New york, 1906, s. 143-165.

P.3 BACHELARD, G.: *La Terre et les rêveries du repos,* Paris, 1948.

P.4 BEL, A.: Quelques rites pour obtenir la pluie, in: *Recueil...du XIV[e] Congrès des Orientalistes,* Alger, 1905.

P.5 BERGSON, H.: *Les deux sources de la morale et de le religion,* Paris, 1932.

P.6 BERTHELOT, R.: *la pensée de l'Asie et l'astrobiologie,* Paris, 1938.

P.7 BLOCHET, E.: La conquête des Etats nestoriens de l'Asie centrale par les Shiites, in: *Rev. Orient chrétien,* V, 1925-26.

P.8 BLONDEL: *La mentalité primitive,* Paris, 1926.

P.9 BOUCHE-LECLERCQ, A.: *Histoire de la divination dans l'Antiquité,* 4 vol. Paris, 1879-1922.

P.10 BRUNO, A.: L'origine della religioni e il totemismo, in: *Revista italiano di sociologia,* 1914, s. 749-754.

P.11 CAZENEUVE: *Les Rites et la condition humanie,* Paris, 1958.

P.12 CHANTEPIE de la SAUSSAYE: *Lehrbuch der Religiongeshichte,* Freiburg-an-Brisgau, 1887, 2 vol.

P.13 CHARENCEY, H. de: *Les hommes-chiens,* Paris, 1882.

P.14 *Dictionnaire des Mythologies* publié par Y. Bonnefoy, 2 vol., Paris, 1981.

P.15 DUMEZİL, G.: *Romans et Scythie et d'alentours,* Paris, 1978.

P.16 DUMEZİL, G.: Les Enarées scythiques et la grossesse de Nazte Hamye, in: *Lotomus* V, s. 249-255.

P.17 DURKHEİM, E.: *Les formes élémentaires de la vie religieuse,* Paris, 1937.

P.18 DURKHEİM, E.: *Le Suicide,* Etudes de sociologie, Paris, 1930.

P.19 EDSMAN: *Bärenfest, in die Religion in Geschichte und Gegenwart,* Tübingen, 1957 (3[e] édition).

P.20 ELİADE, M.: *Traité d'histoire des religions,* Paris, 1948.

P.21 ELİADE, M.: *Méphistophélès et l'androgyne,* Paris, 1962.

P.22 ELİADE, M.: *Histoire des croyances et des idées religieuses,* 2 vol., Paris, 1976, 1978 (3[e] vol. à paraitre).

P.23 ELİADE, M.: *De Zalmoxis à Gengis Khan,* Paris, 1970.

P.24 ELİADE, M.: *La chamanisme et les techniques archaîques de l'extase,* Paris, 1951.

P.25 FRAZER, Sir J. G.: *Le Rameau d'Or,* 3 vol., Paris, 1903-1911.

P.26 FRAZER, Sir J. G.: *Totemism and exogamy,* vol 4., Londres, 1910.

P.27 FRAZER, Sir J. G.: *Mythes sur l'origine du feu,* Paris, 1931.

P.28 FREUD, S.: *Totem et tabou,* Paris, 1932.

P.29 GOLDENWEISER, A. A.: Totemism, An analytical study, in:

Journ. of American Folklor, 23, 88, 1910, s. 179-293.
P.30 HAECKEL, J.: Totemismus und Zweiklassensystem bei den Sioux-Indianern, Ant, XXXII, 1937.
P.31 HARLEZ, C. de: *La religion nationale des Tartares orientaux...*, Bruxelles, 1887.
P.32 HARTLAND, S.: *Primitive paternity*, 2 vol., London, 1909.
P.33 HEAPE, M. W.: *Sex antogonism*, London, 1913.
P.34 *Histoire des religions* sous la direction de H. C. PUECH, 3 vol., Paris, 1970-1976.
P.35 HUBERT et MAUSS, M.: Essai sur la nature et la fonction du sacrifice, in: *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, 1909.
P.36 JUNOD, *Moeurs et coutumes des Bantous*, 2 vol., Paris, 1936.
P.37 KARJALAINEN: Die Religion der Jugra Völker, FFC, 41, 1922.
P.38 KLEMM, G.: *Allgemeine Kulturgeschibte der Menscheit*, Leipzig, 1843.
P.39 KOPPERS, W.: Der Totemismus, Ant., XXXI, 1936, s. 159-176.
P.40 KOPPERS, W.: Der Hund in der Mythologie der zirkumpazifischen Völker, in: Wiener Beit. *Kulturgeschichte und Linguistik*, I, 1930, s. 359-399.
P.41 KRETSCHMAR, F.: *Hundestammevater und Kerberos*, 2 vol., Stutgart, 1937.
P.42 KROEBER, A.L.: *Anthropology*, London, 1923.
P.43 LANGLES, L.: *Rituel des Tatars mandchoux...*, Paris, 1804.
P.44 LANTERNARI: *La grande Festa*, Milan, 1959.
P.45 LECHLER, G.: The tree of life in indo-european and islamic culture, in: *Ars Islamica*, IV, 1937, s. 369-416.
P.46 LEVY-BRUHL, L.: *La mentalité primitive*, Paris, 1925.
P.47 LEVY-BRUHL, L.: *Les fonctions mentales dans les sociétés primitives*, Paris, 1928.
P.48 LEVY-BRUHL, L.: *L'âme primitive*, Paris, 1927.
P.49 LOISY: Le totémisme et l'exogamie, in: *Rev. d'histoire et littérature religieuse*, IV, 1913.
P.50 MAKARIUS, R. et L.: *L'origine de l'exogamie et le totémisme*, Paris, 1961.
P.51 MAKARIUS, R.: Le tabou du forgeron, in: *Diogène*, 62, 1968.
P.52 MALTEN, L.: Das Pferd im Totenglauben, in: *Jahrbuch d. Kaiserlich Deuts. archäol. Institut*, 29, 1914, s. 179-256.
P.53 MANNHARDT, *Wald-und Feldkulte*, 2 vol., Berlin, 1875-1877.
P.54 MARETT, L.: *The Threshold of religion*, London, 1909.
P.55 MAUSS, M.: Effet physique chez l'individu de l'idée de la mort... in: *Journ. Psychologie normale et pathologique*, XXIII, 1926, s. 653-669.
P.56 MAUSS, M.: *Manuel d'ethnographie*, Paris, 1951.
P.57 MESCHING, G.: *Sociologie religieuse*, Paris, 1951.
P.58 *Mythologie des montagnes, des forêts et des îles*, sous la dir. de P. Grimal, Paris, 1963.

P.59 OHLMARKS, A.: *Studien zum Problem des Schamanismus*, Lund-Kopenhagen, 1939.

P.60 PAPROTH, H. J.: *Studien über das Bärenzeremoniell*, I, Uppsala, 1976.

P.61 REİTZENSTEİN, F. von: Der Kausalzusammenhang zwischen Geschlechtsverkehr und Empfangnis, in: *Zeitsch. für Ethnologie*, 1909.

P.62 REUTERSKİOLD, E.: Der Totemismus, in: *Archiv für Religionswissenschaft*, XV, 1912, s. 1-23.

P.63 SAİNTYVES, P.: *Les Vierges Mères et les naissances miraculeuses*, Paris, 1908.

P.64 SCHMİDT, P. W.: *der Ursprung der Gottesidee*, vol., IX, Freiburg in der Schweiz, 1949.

P.65 SCHMİDT P. W.: *Origine et évolution de la religion*, Paris, 1931.

P.66 SCHRÖDER, D.: Zur Struktur des Schamanismus, Ant., 50, 1955, s. 848-881.

P.67 SIMOONS, F. J.: *Eat not this flesh*, Madison, 1961.

P.68 *Sources Orientales:* 8 volumes sous direction collégiale, Paris, 1959-1971 (éd. du Seuil).

P.69 SPENCER, H.: *Principes de Sociologie*, 4 vol., Paris, 1878-1887.

P.70 SPENCER, et GİLLEN: *Accros Australia*, 2 vol., London, 1912.

P.71 SPENCER, et GİLLEN: *The native tribes of central Australia*, London, 1899.

P.72 STEİN, R.: Architecture et pensée religieuse en Extrème-Orient, A. As., IV, 1937, s. 163-186.

P.73 STRENBERG, L.: The divine election in primitive religion, in: *Cong. Int. Américanistes*, XXI, Göteborg, 1925.

P.74 TRILLES, P. H.: Le totémisme africain, in:*Semaine d'ethnologie religieuse*,Paris-Bruxelles, 1913.

P.75 TYLOR: *Primitive culture*, 2 vol., London, 1929.

P.76 VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations*, Paris, 1955.

P.77 VAN GENNEP: *L'état actuel du problème totémique*, Paris, 1920.

P.78 VAN GENNEP: *Tabou et totémisme à Madagaskar*, Paris, 1904.

P.79 WERNERT, P.: Le culte des crânes à l'époque paléolithique, in: GORCE et MORTIER, *Histoire géneérale de la religion*, Paris, 1948, s. 53-72.

P.80 WESTERMARCK, E.: *The origin and development of the moral ideas*, 2 vol., London, 1912-1917.

P.81 *Wörterburch der Mythologie*, yayınlayan H. W. Haussig, Stuttgart, 1956, vd.

P.82 WUNDT: *Völkerpsychologie*, vol. 2, *Mythus und Religion*, Leipzig, 1906.

Q.1 ARAZ, N.: *Anadolu Evliyaları*, Istanbul, 1958.

Q.2 AUBİN, F., Cheval céleste et bovin chtonien, in: *Quand le crible était dans la paille*, Paris, 1978, s. 37-63.

Q.3 AUBOYER, J.: Les Scytho-Sarmates, les Altaïques, in: GORCE et MORTIER, *Hist. Gen. de la Religion* (cf. s. 79).

Q.4 BANZAROV, D.: *Tchernaya vera ili chamanstvo u mongolov*, St-Petersburg, 1891.

Q.5 BARBAR: Baumkult der Bulgaren, Ant. 30, 1935, s. 797-802.

Q.6 BATAROV: Burjatskiya poveriya o boholdoyah i anachoyach, in: *Zapiski Vostoteno Shirokago otdela Ruskago Geo. otchehestva*, II, 2, Irkoutsk, 1980.

Q.7 BAWDEN, C. R.: Astrologie und Divination bei den Mongolen, ZDMG, 108, s. 317-337.

Q.8 BAWDEN, C. R.: On the practice of scapulimancy among the Mongols, CAJ, IV, 1958, s. 1-31.

Q.9 BAWDEN, c. r.: Some "shamanist" hunting rituals from Mongolia, CAJ, XII,-2, 1968, s. 1001-143.

Q.10 BAZİN, L.: La déesse-mère chez les Turcs pré-islamiques, *Comm. Ste. E. Renan*, bull. n° 2, 1953, s. 124-126 (suite à RHR, 1953).

Q.11 BENVENİSTE, E.: Le dieu Ohrmazd et le démon Albasti, J.A., CCXLVIII, 1960.

Q.12 BİRGE, J. K.: *The Bektachi order of Dervishes*, London, 1937.

Q.13 BLOCHET, E.: Etudes sur l'histoire religieuse de L'Iran, RHR, XXXVIII, 1960.

Q.14 BOMBACİ, A.: Qutluy bolzun! UAJb, 36, 1965, s. 284-291.

Q.15 BORATAV, P. N.: Notes sur "Azrail", Or., 1951, 4, I, s. 58-79.

q.16 BORATAV, P. N.: Istiska, bkz. N. 18, Istanbul, 1952, s. 1222-1224.

Q.17 BOSWORTH, C. E.: A turco-mongol Practice among the early Ghaznavids, CAJ, VII, 4, 1962, s. 237-240.

Q.18 BOYLE, J. A.: A form of horse sacrifice among the 13th and 14th century Mongols, CAJ, X, 1965, s. 145-150.

Q.19 BOYLE, J. A.: An eurasian hunting ritual, in: *Folklore*, 80, 1969.

Q.20 BOYLE, J. A.: The burial place of the Great Khan Ögedi, A.O., XXII, 1970, s. 45-50.

Q.21 BOYLE, J. A.: The hare in myth and reality, *Folklore*, 84, 1973.

Q.22 BOYLE, J. A.: Turkish and mongol shamanism in the Middle Age, *Folklore*, 83, 1972, s. 177-193.

Q.23 CASTAGNE, J.: Magie et exorcisme chez les Kazak-Kirghizes et autres peuples orientaux, in: *Rev. Etudes Islâmiques*, 1930, s. 53-151.

Q.24 CASTAGNE, J.: Survivances d'anciens cultes et rites en Asie centrale, *Rev. Ethn. et trad. populaires*, 1923, s. 245-255.

Q.25 CASTAGNE, J.: Les tamgas des Kirghizes, *Rev, Monde musulman*,

1921, s. 30-64.
Q.26 CASTAGNE, J.: Les traitements des maladies par les procédés magiques chez les Kirghiz-Kazaks, *Rev. d'Ethnographie*, XXIII-XXIV, 1925.
Q.27 CHADWICK, N. K.: Shamanism among the Tartars of Central Asia, *Jour. Roy. Anthropological Inst.*, 66, 1936, s. 75-112.
Q.28 CHICHLO, B.: Qui est donc Koca? E. Mg., 9, 1978, s. 7-72.
Q.29 CHODZIDLO, T.: Spuren des Totemismus bei den Jakuten? Ant., 41-44, 1946-1949, s. 359-365.
Q.30 CLAUSON, Sir G.: Turks and Wolves, S.O., 28, 1964, s. 1-22.
Q.31 CLEAVES, F. W.: Teb-Tenggeri, UAJb., 39, 1967, s. 248-260.
Q.32 CLEAVES, F. W.:: A medical practise of the Mongols in the thirtheenth century, HJAS, XVII, 1954, s. 428-441.
Q.33 CURTIN, J.: *A journey in southern Siberia. The Mongols, their religion and their myths*, London, 1909.
Q.34 CZAPLICKA, A.: The influence of enviroment upon the religious ideas and practises of the aborigenes of northern Asia, in: *Folk-Lore*, 25, 1914, s. 34-54.
Q.35 DANKOFF, R.: Baraq and Buraq, CAJ, X, 2, 1971, s. 102-117.
Q.36 DENY, J.: 70-72 chez les Turcs, in: *Mélanges L. Massignon*, Damas, 1956, s. 395-416.
Q.37 DEVEREUX, R.: Oneirocriticism in eleventh century Central Asia, CAJ, XII-2, 1968, s. 92-95.
Q.38 DIOSZEGI, V.: *Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker*, Budapest, 1963.
Q.39 DIOSZEGI, V.: Libation songs of the Altaic Turks, *Acta ethnographica Ac. Sc. Hungaricae*, 19, 1970, s. 95-106.
Q.40 DYRENKOVA, N. P.: Bear worship among turkish tribes of Siberia, *Proc. 23rd int. Cong. of Americanists*, 1928, New York, 1930.
Q.41 DORA EARTHY, E.: The religion of Gengis Khan, *Numen*, II, 3, 1955, s. 228-232.
Q.42 EBERHARD, W.: The girl that became a bird, *Semitic and oriental st.*, ed. by Fischel, Univ. of California, 1951.
Q.43 EBERHARD, W.: Remarks on Siralya, OR., I, 2, 1948, s. 220-221.
Q.44 ELÇİN, S.: Al-Kari, TFA, 193, 1965.
Q.45 EMSHEIMER, E.: Schamanentrommel und Trommelbaum, *Ethnos*, XI, 1946, s. 166-181.
Q.46 ERHAT, A.:*Mitoloji sözlüğü*, Istanbul, 1972.
Q.47 EREN, H.: Dede Korkut kitabına ait notlar, in: *Araştırmalar F. Köprülü* (60'yıl), ed. H. Eren ve T. Halasi Kun, Ankara, 1950.
Q.48 EREN, H.: Zurufe an Tiere bei den Türken, UAJb., 25, 1952.
ESIN, E.: bkz. Q.155.
Q.49 FRAZER, Sir J.: The killing of the Khazar Kings, *Folklore*, XXVIII, 1917.
Q.50 GABAIN, A. von: Inhalt und magische Bedeutung der alttürkisc

Q.51 GABAIN, A. von: Uber die Bedeutung Frühgeschichtlichen Tierdarstellungen, in: *Mélanges F. Köprülü*, Istanbul, 1953, s. 169-176.
Q.52 GABAIN, A. von: Buddhistische Türkenmission, in: *Asiatica, Festschrift F. Welter*, Leipzig, 1954, s. 161-173.
Q.53 GAHS, A.: Blutige und unblutige Opfer dei den altaischen Hirtenvölken, *Semaine Int. Ethno. religieuse*, Milan, 1925, Paris, 1926, s. 217-226.
Q.54 GAHS, A.: Kopf—Schädel—und Langnochenopfer bei den Rentiervöl-
kern, *Festchrift P. W. Schmidt*, Wien, 1928, s. 231-268.
Q.55 GAZİMİHAL, M. R.: Türklerde ağaç kültü, TFA, 128, 1960.
Q.56 GLORY, A.: L'énigme du quaternaire. Culte des ongones, *Rev. des Sc. religieuses*, Strasbourg, 1964, s. 337-388.
Q.57 GÖĞCELİ, Y. K.: Suphan Dağı... TFA, XX, 1957.
Q.58 GÖLPINARLI, A.: *Manakb-ı Hacı Bektaş-i Veli. Vilayet name*, Istanbul, 1958.
Q.59 GÖLPINARLI et BORATAV: *Pir Sultan Abdal*, Ankara, 1943.
Q.60 GUNDA: Totemistiche Spuren in der ungarischen Taltos-Uberlieferung, in: Q.38, s. 45-56.
Q.61 GÜNEY, E.: Sarı Kız Efsanesi, in: F. YENİSEY, *Bursa folkloru*, 1955.
Q.62 HAENİSCH, E.: Die letzten Feldzüge Cinggis Han's und sein Tod., A.M., IX, 1933, s. 503-551.
Q.63 HAGAARD: Some expressions pertaining to death in the Kök Turkic Inscriptions, UAJb., 48, 1970, s. 89-115.
Q.64 HAMAYON, R.: Marchandage d'âmes entre vivants et morts, in: *Système de pensée en Afrique noire. Le sacrifice*, Paris, 1978, s. 151-179.
Q.65 HAMAYON, R.: L'os distinctif et la chair indifférente, E. Mg., VI, s. 92-122.
Q.66 HAMAYON, R.: La triade de l'univers, E. Mg., III, s. 225-238.
Q.67 HAMBİS, L.: Le mythe de l'aigle et ses représentations artistiques, A.As., VI, 1959, s. 3-12.
Q.68 HARVA, U.: *Les représentations religieuses des peuples altaïques*, Paris, 1955 (Alm. baskı Helsinki, 1938).
Q.69 HASLUCK, F. W.: *Christianity and Islam under the Sultans*, 2 vol., Oxford, 1929.
Q.70 HATTO, A. T.: The Swan-maiden, BSOAS, XXIV, 2, 1961, s. 326-352.
Q.71 HEISİG, W.: *Mongolische Volksreligiöse und folkloristiche Texte*, Wiesbaden, 1966.
Q.72 HERZFELD, E.: Alongoa, *Der Islam*, VI, 1916, s. 317-327
Q.73 HOLMBERG: *Siberian mythology*, Boston, 1927.
Q.74 HOLMBERG: Der Baum des Lebens, *Ann. Ac. Sc. Finnicae*, XVI, Helsinki, 1922-1923.

Q.75 HOLMBERG: Über die Jagdritten, JSFOu, XLI, 1, 1925, s. 1-53.
Q.76 İNAN, A.: *Tarihte ve bugün Şamanism,* Ankara, 1954.
Q.77 İNAN, A.: "Ongon" ve "Tös" kelimeleri hakkında *Türk Tarih, Ark. ve Etnog. Dergisi,* II, 1934, s. 277-285.
Q.78 İNAN, A.: Türk düğünlerinde exogami izleri, in: *Araştırmalar F. Köprülü (60 yıl),* ed. H. Eren et T. Halasi Kun, Ankara, 1953.
Q.79 İNAN, A.: Türk boylarında dağ, ağaç ve pınar kültü, in: *Reşid Rahmeti Arat için,* Ankara, 1966, s. 272-277.
Q.80 JAWORSKİ, Quelques remarques sur les coutumes funéraires turques, R.O., IV, s. 255-261.
Q.81 JOCHELSON, W.: Kumiss festivals of the Yakut, in: *Boas Ann. Volume,* New York, 1906, s. 257-271.
Q.82 JUSSUPOW, G. W.: Totemistische Relikt bei den Kasaner Tartaren, in: Q.38, s. 209-222.
Q.83 KAO Ch'ü-Hsün: The Ching Lu Shan shrines of Han sword worship, in: Hsiung-Nu religion, CAJ, V-3, 1960, s. 221-232
Q.84 KATANOV, N. E.: Ueber die Bestattungsgebrauche bei den Türkstämmen Central- und Oastasiens, Ksz., 1900.
Q.86 KÖPRÜLÜ, M.F.: Une institution magique chez les anciens Turcs: yat. In: *Actes 2e Cong. Int. d'Histoire des Religions,* Paris, 1925, s. 440-451.
Q.87 KÖPRÜLÜ, M. F.: La proibizione di versare il sangue nell'esecuzioni d'un membro della dinastia..., in: *Annali Istituto Univ. Napoli, Roma,* 1940, s. 15-23.
Q.88 KÖPRÜLÜ, M. F.: Les origines du Bektachisme, in: *Actes 2e Cong. Int. d'Histoire des Religions,* Paris, 1925, s. 391-411.
Q.89 KÖPRÜLÜ, M. F.: Influences du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans, in: *Mém. de l'Inst. de turcologie Univ. de Stambol,* Istanbul, 1926.
Q.90 KÖPRÜLÜ, M. F.: *Türk Edebiyatında İlk Mutasarrıflar,* Istanbul, 1919.
Q.91 KÖPRÜLÜ, M. F.: *Türk Edebiyatı Tarihi,* I, Istanbul, 1926.
Q.92 KÖŞE, M.J: AL, Al—Karısı, TFA, 185, 1964.
Q.94 LİGETİ, L.: Le sacrifice offert aux ancêtres dans l'Histoire Secrète, AOAH, XXVII, 1973, s. 145-161.
Q.95 LOT-FALK, E.: Religions des peuples altïques de Sibérie, in *Histoire des Religions,* 3 (ed. H. C. Puech), Paris, 1976, s. 956-982.
Q.96 LOT-FALCK, E.: Mythologies sibériennes, in: P.58, s. 256-265.
Q.97 LOT-FALCK, E.: A propos d'Atügän déesse mongole de la terre, RHR, CXLIX, 1956, s. 157-196.
Q.98 LOT-FALCK, E.: *Les rites de chasse chez les peuples sibériens,* Paris, 1953.
Q.99 LOT-FALCK, L'animation du tambour, J.A., 249, 1961, s. 213-239.
Q.100 LOT-FALCK, E.: Le chamanisme en Sibérie, in: *Rev. Internationa-*

le, 1946, s. 59-69.
Q.101 LOT-FALCK, E.: La notion de propriété et les esprits-maitres en Sibérie, RNR, 144, 1953, s. 172-197.
Q.102 LOT-FALCK, E.: Koca Kan, rituel érotique altiren, E. Mg., 8, 1978, s. 73-108.
Q.103 MASSON-OURSEL: Asie Centrale, in: GORCE et MORTIER, *Hist. Gale des Religions*, Paris, 1948, s. 441-447.
Q.104 MELIKOFF, I.: Le problème kızılbaş, Tur., VI, 1975, s. 49-67.
Q.105 MENGES, K. H.: Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker, Or., XX, 1967
Q.106 MIKHAILOVSKY, V. M.: Shamanism in Siberia and european Russia, in: *Jour. Anthrop. Inst.*, 24, 1985.
Q.107 MAROVCSİK, G.: Atillas Tod in Geschichte und Sage, KCSA, 1926.
Q.108 MOSTAERT, P. A.: A propos d'une prière au feu, in: *Amer. Stud. in altaic linguistics*, Bloomington (Ind.), 1962.
Q.109 NACHTİGAL, H.: Die erhöhte Bestattung in Nord-und Hochasien, Ant., 48, 1953, s. 44-70.
Q.110 NİORADZE, G.: *Der Shamanismus bei den sibirischen Völkern*, Stuttgart, 1925.
NOUR, bkz. Q.156.
Q.111 ÖGEL, B.: *Türk Mitolojisi*, Ankara, 1971.
Q.112 ÖZTELLİ, C.: Türklerde and-yemin, TFA, 120, 1959.
Q.113 PALLISEN, N.: Die alte Religion der Mongolen und der Kultus Tshingis Chans, in: *Numen*, III, 3, 1956, s. 178-229.
Q.114 PALLISEN, N.: *Die alte Religion der mongolischen Volkes*, Posieux, Friburg, 1953.
Q.115 PARTANEN, J.: A description of buriat shamanism, JSFOu, LI, 1941, s. 1-34.
Q.116 PAULSON, I.: Die Vorstellungen von den Seelen der Tiere bei den nordeurasischen Völkern, in: *Ethnos*, 1958.
Q.117 PAULSON, I.: *Schutzgeister und Gottheiten des Wildes*, Stockholm-Uppsala-Göteborg, 1961.
Q.118 PAULSON, I.: Die primitiven Seelenvorstellungen der nord-curasischen Völker, in: *The Enthołog. Museum, Sweden*, 5, 1958.
Q.119 PAULSON, HULTKRANTZ, JETTMAR, *Les religions arctiques et finnoises*, Paris, 1965.
Q.120 PELLIOT, P.: Sirolya-Siralya, T.P., 1944, s. 102-113.
Q.121 POPOV, A.: Consercration ritual for a blacksmith novice among the Yakuts, in: *Journ. Amer. Folklore*, 46, 1933.
Q.122 POPPE, N.: Zum Feuerkultus bei den Mongolen, A.M., 2, 1924.
Q.123 POTAPOV, L. P.: Traces de conceptions totémiques chez les Altaïens, in K.32.
Q.124 PRITSAK, O.: "Qara". Studie zur türkischen Rechtssymbolik, in: *Z.V. Togan'a Armağan*, Istanbul, 1950-1955.

Q.125 RAHDER, J.: The old Turkisch Earth-Deity, in: *Suzuki Gakujutsu Kenkyu nempo,* 3, TOKYO, 1968, s. 85-86.
Q 126 RASANEN, Regenbogen-Himmelsbrücke, S.O., XIV, I, 1947.
Q.127 RINTCHEN, Y.: Mélanges ethnographiques Xara dom. Les superstitions chamanistes..., R.O., XX, 1956, s. 21-22.
Q.128 RINTCHEN, Y.: Lu culte de l'ongon Dayan... S.O., XVIII, 1955.
Q.129 SAKISIAN, A.: Le croissant comme emblème national et religieux en Turquie, *Syria,* XXII. 1941, s. 66-80.
Q.130 SANDSCHEJEW, G.: Weltanschauung und Schamanismis der Alaren-Burjaten, Ant., 22-23, 1927-1928.
Q.131 SARKÖZİ, A.: A mongolian hunting ritual, AOAH, XXV, 1972.
Q.132 SCHRÖDER; Zur Religion der Tujen des Sininggebeit (Kuhunor), Ant., 40, 1952-1953.
Q.133 SHIRATORI, K.: On the territory of the Hsiung-nu Prince Hsiu-t'u Wang and his metal statue for Heaven-worship., MTB, V, 1930, s. 1-79.
SHIRATORI, bkz. Q.157.
Q.134 SIEROSZEWSKI, W.: Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes, RHR, 46, 1902, s. 204-233; 299-358.
Q.135 STERNBERG, L.: Der Adlerkult bei den Völkern Sibiriens, in: *Archiv Religiowissenschaft,* 28, 1930, s. 135-153.
Q.136 *Studies in shamanism,* ed. by C. M. EDSMAN, Stockholm, 1967.
Q.137 *Studies in siberian shamanism,* ed., by M. V. Michaël, Toronto, 1963.
Q.138 SÜMER, F.: Oğuzlar'a ait destani mahiyette eserler, in: *Dil, Tarih-Coğrafya Fak. Dergisi,* 17, 1960, s. 359-455.
Q.139 TOMKA, P.: Les termes de l'enterrement chez les peuples mongols, AOAH, 1965.
Q.140 *Traditions religieuses et para-religieuses des peuples altaïques,* Paris, 1972.
Q.141 TROCHANSKII: *Evolutia cernoi very samanstvo u Yakutov,* Kazan, 1902.
Q.143 TRYJARSKI, E.: The dog in the turkic aera, CAJ, 23, 1979.
Q.144 TUCCI et HEISSIG, *La religion du Tibet et de la Mongolie,* Paris, 1973.
Q.145 TUNA, O. N.: Köktürk yazılı belgelerinde ve Uygurcada uzun Vokallar, Bel. 1960, 183, s. 213-282.
Q.146 TURAN, O.: Eski Türklerde okun hukukî bir sembol olarak kullanılması, Bel., IX, 1945, s. 305-318.
Q.147 TURAN, O.: *On iki hayvanlı Türk takvimi,* Istanbul, 1941.
Q.148 VERNADSKY, G.: The scope and contents of Chingis Khan's yasa, HJAS, 3, 1938, s. 337-360.
Q.149 VLADIMIRTSOV, B.J.: A propos d'Ötüken Yis, *Compte rendu Ac. des Sc. de l'URSS,* 1929, s. 133-136.
Q.150 YILDIZ, H.: Evren, TFA, 133, 1960.
Q.151 YUND, K.: Türkiye'de Hidrellez, TFA, 130, 1960.
Q.152 ZELENINE, D.: *Le culte des idoles en Sibérie,* Paris, 1952.

Q.153 ZELENINE, D.: Ein crottischer Ritus in den Opferungen der altaischen Tuerken, in: *Int. Arch. für Ethn,* Leiden, 29, 1928.
Q.154 ZOLOTAREV, A.: *Perizitki totemisma u narodow Sibiri, Izdatelstvo Inst. Norodov Severa,* Leningrad, 1934.
Q.155 ESIN, E.: "And". The cup rites, in: *Memorium Kurt Erdmann,* Istanbul, 1969, s. 224-261.
Q.156 NOUR, R.: Tamga ou Tag, marque au fer chaud sur les chevaux à Sinope, J.A., 212, 1928, s. 148-151.
Q.157 SHIRATORI, K.: The legend of the King Tung-ming, MTB, X, 1938.
Q.158 HATTO, A. T.: Shamanism and epic poetry in northern Asia, BSOAS, 1970, P. 1-19.

R.— YAZARIN KAYNAK OLARAK KULLANDIĞI KENDİ ÇALIŞMALARI

R.1 Tängri, essai sur le Ciel-Dieu des peuples altaïques, RHR, 149-150 (4 articles, cités 1-4).
R.2 Le nom du chaman dans les textes turco-mongols, Ant., 53, 1958, s. 113-142.
R.3 Eléments chamaniques dans les textes pré-Mongols, Ant., 53, 1958, s. 441-456.
R.4 Notes additionnelles à R.I., RHR, 154, 1958, s. 32-66.
R.5 L'origine céleste de la souveraineté dans les inscriptions paléo-turques, in: *Numen,* supp. *The Sacral Kingship,* Leiden, 1959, s. 230-241.
R.6 Le chaman gengiskhanide, Ant., 1959, s. 401-432.
R.7 La naissance du monde chez les Turco-Mongols, in: s.68, 1.
R.8 Les songes et leur interprétation, in: s.68, 2.
R.9 Le chaman en Asie centrale, CAJ, V, 1959, s. 35-76.
R.10 Le chaman altaïque d'après les voyageurs européens des XVII[e] et XVIII[e] siècles, Ant., 56, 1961, s. 438-458.
R.11 La religion des Turcs de l'Orkhon, RHR, 1962, s. 1-24; 199-231.
R.12 La danse chamanique, in: P.68, 6.
R.13 *La mort chez les peuples altaïques anciens et médiévaux,* Paris, 1963.
R.14 Les chiffres symboliques 7 et 9 chez les Turcs, RHR, 1965.
R.15 Le chaman, in: P.68, 7.
R.16 Le combat de l'homme et de la femme dans les rites du mariage, *Bull. Ste E. Renan,* RHR, 1966, s. 109-111.
R.17 *Faune et Flore sacrées dans les sociétés altaïques,* Paris, 1966.
R.18 Le lait et le sein dans les traditions turques,, *L'homme,* VII, 1967, s. 48-63.
R.19 Le chamanisme expérience spirituelle de la vie animale, *Synthèses,* 1968, s. 41-46 (Alm. çev. *Antaois,* X, 1968).

R.20 La divination chez les Turcs (en coll. avec P. N. Boratav), *La divination*, vol. 2, Paris, 1968.
R.21 Recherches des survivances pré-islamiques dans les textes turcs musulmans: *le Babur-name*, J.A., 1968.
R.22 Les Fidèles de Vérité et les croyances religieuses des Turcs, RHR, 1969, s. 61-95.
R.23 La veuve dans les sociétés turques et mongoles, *L'homme*, IX, 1969, s. 51-78.
R.24 *Les traditions des nomades de la Turquie méridionale*, Paris, 1970.
R.25 Les etres intermédiaires chez les peuples altaïques, in: P.68, 9.
R.26 Essai d'interprétation d'un relief figuratif seldjoukide, A.as., 23, 1971, s. 41-49.
R.27 Le taureau sauvage maîtrisé: in: *Syria*, 48, 1971, s. 187-201
R.28 Le lièvre dans la tradition turque, Tur. 3, 1971, s. 40-48.
R.29 La signification religieuse de l'art des nomades turcs in: *Türk Kültürü El Kitabı*, 2, Istanbul, 1972.
R.30 Le décor animé du caravansérail de Karatay, *Syria*, 49, 1972, s. 371-397.
R.31 Survivance des traditions turco-mongoles chez les Safévides, RHR, 189, 1973.
R.32 Le festin de fécondité, in: *Mélanges offerts à H. C. Huech*, Paris, 1975.
R.33 Quelques objets numineux des Turcs et des Mongols: I, le bonnet et la ceinture, Tur. 7, 1975, s. 50-64.
R.34 Fonctions chamaniques et valeurs du feu chez les peuples altaïques, RHR, 1976, s. 67-101.
R.35 Recherches des survivances... *Le Kitab-i Dede Qorqut*, J.A., 264, 1976, s. 35-55.
R.36 Quelques objets numineux... 2. Les plumes, Tur., 8, 1976.
R.37 A propos des osselets de Gengis Khan, in: *Festchrift Sinor, Tractata Altaica*, Weisbaden, 1976, s. 557-568.
R.38 Dieu dans le *Kitab-i Dede Qorqut*, in: *Revue Et. islamiques*, 43, 1975, s. 123-140.
R.39 Quelques objets numineux... 3. L'arc et les flèches, Tur., 9, 1977, s. 7-28.
R.40 La triade de l'Er Töshtük, in: *Quand le crible était dans la paille... Hommage à P. N. Boratav*, Paris, 1978.
R.42 La prétendue représentation du Calendrier des Douze Animaux, J.A., 246, 1978, s. 237-249.
R.43 Les astres chez les Turcs et les Mongols, RHR, 1979.
R.44 L'el des Kirghiz... R.O., 41, 1979.
R.45 *Mythologie des Turcs et des Mongols*, P.14.
R.46 Quelques objets numineux... 4. La coupe, Tur., 2, 1980.
R.47 Le combat d'animaux dans l'art et la mythologie irano-turcs, A.As., 36, 1981, s. 5-11.
R.48 Le vocabulaire de la mort chez les anciens Turcs, in UAJb sous presse.

EK-1

KAYNAKLARDAKİ YAZAR İSİMLERİ DİZİNİ

Kaynaklar daha önce de belirtilmiş olduğu gibi A'dan R'ye kadar 18 konuya bölünmüş ve her bölümde yazarlar harf sırasına uygun olarak sıralanmıştır. Böylece metin içindeki göndermeler dışında, bir yazarı arayan kişinin her bölümü taraması **gerekmektedir.** Bu nedenle ve 500 dolayındaki yazar isminin kolaylıkla bulunabilmesini sağlamak için ayrıca *Kaynaklardaki Yazar İsimleri Dizini* hazırlanmış ve Ek-1 olarak sunulmuştur. (A. Kazancıgil).

- C -

- D -

- E -

- T -

- U-Ü-

- V -

- W -

- Y -

- Z -

EK-2

KONU İLE İLGİLİ TÜRKÇE KAYNAKLAR

Yazar kaynaklar bölümünün başındaki açıklamasında, çeşitli nedenlerle elindeki 2000 dolayındaki kaynağın ancak yarısını (tamolarak 942) kullandığını ve Türkçe kaynakları sınırlı tuttuğunu belirtmektedir. Biz de çeviriyi yaparken karşılaştığımız konu ile doğrudan ilgili Türkçe kaynakları derledik. Bu derleme hiçbir zaman eksiksiz bir Türkçe yayın taraması olmak iddiasında değildir. Zaten böyle bir istekle yola çıkılmamış, sadece çeşitli başvurular dolayısiyle karşılaşılan yazılar derlenmiştir. Kaldı ki bizde anlaşılmaz bir nedenle doktora tezleri basılmadığı için pek çok önemli araştırmaya erişmek de zordur. Ancak ne olursa olsun konu etrafında yoğunlaşmış 400 dolayında çalışmayı bir kenara bırakmaya gönlüm razı olmadı. Bunlar ayrı bir bölüm halinde Ek-2 olarak aşağıda verilmiştir. (A. Kazancıgil)

— AĞIRAKÇA, A: Büveyhiler devrinde Türk kumandanları *Türklük Araştırmaları Dergisi* Sayı 4, s.1-18, 1988

— AKKAYA, Ş: Eski Alman destanlarında Atilla'nın akisleri. *DTCF. Derg.* Cilt II, Sayı 4, 1944.

— ALFÖLDİ, A: Türklerde çift krallık. *II.Türk Tarih Kong.* Ankara, 1937 Zabıtlar s. 507, 1943

— ALİNGE, C: *Moğol Kanunları* (çev.C.Üçok) XV+215 s., Ankara 1967

— ARAT, R.R: *Atabetü'l Hakayık* 2 bs. T.D.K. Yayınları, Ankara 1992

— ARAT, R.R: *Vekay-i Babur'un Hâtıratı* (Doğu Türkçesinden çeviren, izahlı indeks ve notları hazırlayan R.R.Arat). T.T.K.Yayını II.seri No.56, 2 Cilt Ankara 1946 (C.3-4)

— ARAT, R.R: *Kutatgu Bilig* Metin T.D.K İstanbul 1947; Tercüme Ankara 1959; İndeks Ankara 1979, (B.1).

— ARAT, R.R: Türk şivelerinin tasnifi. *İ.Ü.Türkiyat Mec.* Cilt X, s.58-139, 1953

— ARAT, R.R: Türkçe'de cihet mefhumu ve bununla ilgili tabirler. *İ.Ü. Türkiyat Mec.* Cilt XIV, s. 1-24, 1965.

— ARAT, R.R: *Eski Türk Şiiri.* T.T.K Yayını XIII+506 s., Ankara 1965

— ARAT, R.R: Idi-kut ünvanı hakkında *İ.Ü.Edeb.Fak. Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi.* Cilt XXIV-XXV, İstanbul, 1980-1986

— ARSAL, S.M: *Türk Tarihi ve Hukuk,* İstanbul 1947.

— ARSAL, S.M: Eski Türklerde Soy-oymak teşkilatının istinat ettiği esaslar. *IV.Türk Tarihi Kong.Zabıtları* Ankara, 1948

— ARSLAN, M: *Step İmparatorluklarında Sosyal ve Siyasi Yapı.* İ.Ü.Edebiyat Fakültesi, Basımevi. İstanbul 1984
— ARSLAN, M: *Kutadgu Biliğ'deki toplum ve Devlet Anlayışı.* İst.Üniv.Edebiyat Fakültesi Basımevi, 123 s, İstanbul 1987
— ABDULLAHOĞLU, Hasan: Temir Kutluğ Yarlığı. *İ.Ü. Türkiyat Mec.* Cilt III, s.207-227, 1926-1933
— ARICANLI, I: Tarihte Türk-Çin İlişkileri Hakkında Çin ve Türk görüşleri *Atatürk Üniv.Fen-Edebiyat Fak. Araştırma Derg.* Sayı 13, s. 125-135, 1985.
— BANG, W., G.R.Rahmeti (Arat): *Oğuz Kağan Destanı.* İstanbul 1936 (B.2)
— BANG, W., RAHMETI, R.(Arat): Türlü cehennemler üzerine Uygurca parçalar. *İ.Ü. Türkiyat Mecmuası* Cilt IV, s. 251-264, 1934
— BAŞTAV, Ş: Sabir Türkleri *Belleten* Cilt V, Sayı 17-18, s. 53-99, 1941
— BAYKARA, T: "Eski Türk İktisadi Hayatı ve Şehir", *İ.Ü.Tarih Enst.Dergisi* Sayı 6, s. 75-104, İstanbul 1975
— BARTHOLD, M.W: *Eski Türk Kitabelerinin Tarihi Ehemmiyeti* (çev. Necip Asım) İstanbul, 1340/1924
— BARTHOLD, M.W: Orta Asya'da Moğol Fütühatına kadar Hristiyanlık. *İst.Dar.Türkiyat Mecm.* (çev. A.Cemal-Köprülü) Cilt I, s.47-100, İstanbul 1925
— BARTHOLD, M.W: Türklerde ve Moğollarda defin merasimi. Çev.A.İnan. *Belleten* Cilt XI, sayı 4, s.515-539, 1947
— BARTHOLD, M.W: *Orta Asya Türk Tarihi hakkında dersler,* çev. Ragıp Hulusi, İstanbul 1927, 2 bs. (Çev.K.Yaşar Koparman-A.İsmail Aka), Ankara 1975 (O.8)
— BARTHOLD, M.W: *Moğol İstilasına kadar Türkistan* çev. D.Yıldız Kervan Yay.| 1981. XXIV+744 s. 2 bs. T.T.K. Yay. Ankara 1990 (O.6)
— BEŞELİEV, V: Proto-Bulgarların dini (çev. T.Acaroğlu) *Belleten* IX, sayı 34, s.213-261, 1945
— BİDGE, J.K: *Bektaşilik Tarihi* çev. Reha Çamuroğlu, 304 sf. + resimler, Ant Yayınları, İstanbul 1991 (Q.12)
— BOMBACİ, A:Kutatgu Bilig hakkında bazı mülahazalar. *Köprülü Armağanı,* Ankara, 1953
— BOMBACİ, A: "Prenses Hsien-li Bilge'nin Kocaları", *İ.Ü. Türk Dili ve Edeb. Dergisi,* Cilt XXI, s. 46-63, 1973
— BOMBACİ, A: (Çev.D.Türker), "Gaznedeki Kazılara Giriş", *Türk Sanat Tarihi Araştırma ve incelemeleri,* I, 1963, s. 537-560
— BORATAV, P.N: Dede Korkut Hikayelerindeki tarihi olaylar ve kitabın telif tarihi. *İ.Ü.Türkiyat Mec.* Cilt XIII, s.31-62, 1958
— BOYLE, J.A: Ortaçağ'da Türk ve Moğol Şamanizmi (çev.O.Ş.Gökyay) *Türk Folklor Araş.Derg.* Sayı 297, Nisan 1974 (Q.22)
— BULUÇ, S: Şaman ve Şamanizm. *İslam Ansiklopedisi,* Cilt XI
— BULUÇ, S: Şamanizmin menşei ve inkişafı hakkında. *İ.Ü. Türk Dili ve Edebiyatı Derg.* Cilt 2, sayı 3-4, 1948
— BRUTZKUS, J: Eski Kiev'in Türk-Hazar Menşei. *DTCF. Derg.* Cilt IV, Sayı 3, 1946
— CAFEROĞLU, A: Tukyu ve Uygurlar'da Han Ünvanları. *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mec.* Cilt I, 1931

– CAFEROĞLU, A: Türk Teamül Hukukunda Evlatlık Müessesesi. *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mec.* Cilt II, 1932-1936
– CAFEROĞLU, A: Uygurlarda Hukuk ve Maliye İstilahları. *İ.Ü.Türkiyat Mecmuası* Cilt IV, S.1-44, 1934
– CAFEROĞLU, A: Türk Onomastiğinde At Kültürü. *İ.Ü.Türkiyat Mecmuası,* Cilt X, s.201-212, İstanbul 1951-1953
– CAFEROĞLU, A: *Türk Dil Tarihi,* I-II, İstanbul 1958, 2 bs. İstanbul 1974, 3 bs. Enderun Yayınları, İstanbul 1984
– CAFEROĞLU, A: Çin kaynaklarının saçıören türkleri. *VI. Türk Tarih Kongresi* (Ekim 1961), Ankara, 1967
– CAFEROĞLU, A: *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü.* Genişletilmiş 2 bs. XV+320 sf. T.D.K. Yayını, 1968 (E.5)
– CAFEROĞLU, A: Türklerde Av Kültürü ve Müessesesi. *VII. Türk Tarih Kongresi,* Ankara, 1972
– CAFEROĞLU, A: Kıpçakça Epinomiler. *İ.Ü.Türk Dili ve Edeb. Derg.* Cilt XXI. s. 25-36, 1973
– CAHEN, C: *Anadolu'da Türkler.* Çev. Yıldız Moran, İstanbul 1984 (O.14)
– CAHEN, C: *La Turquie Pre-Ottomane* (Geliştirilmiş 2. baskı) 411 s. Divit Matbaacılık Yayını, İstanbul 1988
– CAHEN, C: XIII Asır ortalarında Cezire (çev. N.Çağatay) *A.Ü.İlahiyat Fak.Mec.* Cilt 2, sayı 4, s.93-106, Ankara 1953
– CAHEN, C: Baba İshak, baba İlyas. Hacı bektaş ve diğerleri. Çev İsmet Kalaoğlu, *A.Ü.İlahiyat Fak.derg.* XVIII, s.193-202, 1970 (O.18)
– CAHİZ: *Hilafet ordusunun menkıbeleri ve Türklerin faziletleri.* Çev. R.Seşen TKAE. Ankara, 1967
– CHAVANNES, E: Tang'lar devrinde iki türk prensesesinin mezar taşı kitabesi (çev.Z.Kerman) *İ.Ü.Edeb.Fak.Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi.* Cilt XXI, s.37-44, 1973
– CLAUSON, G: Tonyukuk Abidesi hakkında bazı notlar. *İ.Ü.Türkiyat Mec.* Cilt XVIII, s.141-148, 1975
– CORNELİUS Tacitus: *Germania* (çev. Hamit Dereli) 2b. IV+44 s., M.E.B., İstanbul 1962 (G.40)
– CEZAR, M: *Anadolu öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık,* Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 1977
– CİHOCKİ, D: Türk Mitolojisinde Kurt-Ana sembolüne dair. *Türk Dünyası Araşt.* Sayı 37, 1958
– CZEGLEDY, K: Yıltavar ünvanı, (Çev.I.Kafesoğlu) *İ.Ü.Türkiyat Mec.* Cilt IX, s. 179-187, İstanbul 1951
– CUVEYNÎ, Ata Malik: *Tarih-i Cihan Güşâ.* (çev.M.Öztürk) Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Cilt I, II, III, Ankara 1988 (H.7)
– ÇAĞATAY, S: Codex Comanicus sözlüğünün basılışı dolayısıyla *DTCF.Derg.* Cilt II, Sayı 5, 1944
– ÇAĞATAY, S: *Altın yaruktan iki parça,* 175 s., DTCF Yayını, Ankara 1945
– ÇAĞATAY, S: Karaçay halk edebiyatında Avcı Bineger *Fuat Köprülü Armağanı* İstanbul 1953

— ÇAĞATAY, S: Kutatgu Bilig'de Odgurmuş'un kişiliği. *Türk Dili Araşt. Yıllığı (Belleten)* Ankara 1967
— ÇAĞATAY, S: Tuba ağzında İyik. *İ.Ü. Türkiyat Mecmuası,* Cilt XV, s. 171-174, 1968
— ÇAĞATAY, S: *Türk Lehçeleri örnekleri.* Ankara, 1977
— ÇAĞATAY, S: Altay Türklerinde kıyamet anlayışı. *DTCF.Türkoloji Derg.* Cilt VII, S. 1—12, 1977
— ÇAĞATAY, S.: *Türk Lehçeleri üzerine Denemeler.* Ank.Üniv.Basımevi, Ankara, 1978
— ÇANDARLIOĞLU, G: Uygurların Çinlilere yaptıkları yardımlar ve bunların içyüzü *İ.Ü.Tarih Dergisi,* Sayı 31, s. 37-46, 1977
— ÇANDARLIOĞLU, G: Uygur-Çin iktisadi münasebetleri. At-İpek alışverişi (744-840) *İ.Ü.Tarih Dergisi,* Sayı 34, s. 73-80, 1984
— ÇANDARLIOĞLU, G: Sarı Uygurlar ve kansu bölgesi kabileleri (9-11 asırlar) *Doktora Tezi* Istanbul 1967
— DEEER, J: İstep Kültürü. *DTCF.Derg.* Cilt XII sayı 1-2, 1958
— DENY, J: *Türk Dili Grameri.* Çev.A.V.Elöve, M.E.B. Yay. Ankara, 1941 (E.8)
— DİVİTÇİOĞLU, S: *Köktürkler.* Ara Yayınları, 355 s. İstanbul 1987
— DİVİTÇİOĞLU, S: Türk bütüncül erken devleti. *Toplum ve Bilim.* Sayı 43-44, s.77-89, 1989
— DİVİTÇİOĞLU, S: Köktürk Efsaneleri ve Kutsal Kağanlık. *Toplum ve Bilim.* Sayı 42, Yaz 1988
— DİVİTÇİOĞLU, S: Doğu (Kök) Türk Konfederasyonu "Gözden geçiriş" *Tarih ve Toplum.* Sayı 84, 1990
— DİVİTÇİOĞLU, S: Karluklardan Karahanlılara. *Toplum ve Bilim.* Sayı 50, Yaz 1990
— DİVİTÇİOĞLU, S: *Nasıl bir tarih (Kök Türkler-Karahan*lılar). Bağlam yayınları, İstanbul, 1992
— DİYARBEKİRLİ, N: Türk Sanatının kaynaklarına doğru. *Türk Sanat Tarihi Araşt. ve İncelemeleri-II.* s. 111-204, 1969
— DİYARBEKİRLİ, N: *Hun Sanatı.*M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1972
— DİYARBEKİRLİ, N: Kazakistan'da bulunan eşik kurganı. in: *İ.Ü.Edebiyat Fakültesi Cumhuriyetin 50.yılına Armağan,* İstanbul 1973
— DİYARBEKİRLİ, N: Peçenek Hazinesi ve Türk sanatınını çeşitli kıtalarda gelişen nitelikleri. *İ.Ü.Tarih Enst.Dergisi,* Sayı 4-5, s.395-428, 1973-1974
— DONUK, A: Türk Devletinde hakimiyet anlayışı. *İ.Ü.Tarih Enst.Dergisi,* Sayı 10-11, s.29-55, 1979-1980
— DONUK, A: Çeşitli topluluklarda ve eski Türklerde aile, *İ.Ü.Tarih Dergisi,*Sayı 33, s. 147-168, 1982
— DONUK, A: Eski Türk Devlet Teşkilatında "Yabgu" in: *F.K.Timurtaş Armağanı* T.K.A. Ankara 1983
— DONUK, A: Eski Türk Devlet Teşkilatında Bey ünvanı ve tarihi gelişmesi. *Türklük Araştırmaları Dergisi* sayı 1, 1984
— DONUK, A: Oğuz Kağan destanında yanlış yorumlanan bir terim: Üleştirmek mi? İliştirmek mi? *İ.Ü.Tarih Enst.Derg.* Sayı 13, s. 161-169, 1983-1987

— DONUK, A: Eski Türk Devlet Teşkilatında Tarhan ünvanı ve tarihi gelişmesi. *İ.Ü.Tarih Dergisi*, Sayı 34, s. 81-90, 1983-1984
— DOERFER, G: Halaçca. Orta İran'da arkaik bir Türk dili (çev.S.Tezcan) *Belleten* Cilt XXXIV, Sayı 133, s. 18-58, 1970
— DULAURİER, E: Ermeni müellif lerine göre Moğollar (Kiragos'dan). *İ.Dar. Türkiyat Mec.* Cilt II, s. 139-217, 1928 (G.13).
— DURKHEİM, E: *Din hayatının iptidai şekilleri.* Çev. Hüseyin Cahit (Yalçın) Tanin Matbaası, 2 Cilt İstanbul, 1923-1924 (P.17)
— EBERHARD, W: Muahhar Han devrinde (M.S. 23-M.S.220) Hun tarihine kronolojik bir bakış. *Belleten* Cilt IV, Sayı 16, s. 338-385, 1940 (O.24)
— EBERHARD, W: The Foundation of Sha-to power in North China. *Z.V.Togan Armağanı*, İstanbul 1955
— EBERHARD, W: Çin kaynaklarına göre Türklerde ve komşularında spor. *Ülkü* Sayı 87, 1940
— EBERHARD, W: Çin kaynaklarına göre Orta Asya'da at cinsleri. *Ülkü* Sayı 87, 1940
— EBERHARD, W: *Liu Yüan ve Ts'ung'un Biyografileri.* Çev.DTCF. Yayını, Ankara 1942
— EBERHARD, W: *Çin'in Şimal komşuları* (çev.N.Uluğtuğ) Türk Tarih Kurumu yayını, Ankara 1942, 2 bs. 1987 (I.15)
— EBERHARD, W: Toba'lar etnik bakımdan hangi zümreye girerler. *DTCF.Derg.* Cilt I, sayı 2, 1943
— EBERHARD, W: Orta ve Garbi Asya Halklarının Medeniyeti. *İ.Ü.Türkiyat Mec.* Cilt VII-VIII, Cüz 1, s. 125-191, 1942
— EBERHARD, W: Eski Çin kültürü ve Türkler. *DTCF.Derg. Cilt I, Sayı 4, 1943*
— EBERHARD, W: Kay'lar kabilesi hakkında Sinolojik mülahazalar. *Belleten* Cilt VII Sayı 32, s. 567-588, 1944
— EBERHARD, W: Birkaç eski Türk ünvanı hakkında. *Belleten* Cilt IX. Sayı 35, s. 319-337, 1945
— EBERHARD, W: Toba'ların Hayvancılığı. *Belleten* Cilt X, sayı 36, s. 485-496, 1945
— EBERHARD, W: Toba'larda Ziraat. *Belleten* Cilt X, Sayı 37, s. 81-95, 1946
— EBERHARD, W: Toba'larda köle usulü (ve ulaşım). *Belleten* Cilt X, Sayı 38, s. 225-270, 1946
— EBERHARD, W: Toba devrinde Budhist Kilisesi. *DTCF Derg.* Cilt IV, Sayı 1, 1946
— EBERHARD, W: Şato Türklerinin Kültür tarihine dair notlar. *Belleten* Cilt XI, Sayı 41, s. 15-26, 1947
— EBERHARD, W: Çin yazısı ile yazılmış barbar glossaları meselesi. (Çev.H.Eren) *DTCF der.* IX Sayı 3, s. 301-327, 1951 (F.23)
— EBERHARD, W: *Çin Sinolojiye giriş.* DTCF yayını No.54, Ankara 1946
— EBERHARD, W: *Çin Tarihi.* T.T.K. Yayını Ankara, 1947 2b. 1986
— *Ebul Faraç Tarihi*, Çev.E.A.W.Budge'den çev.Ö.R.Doğrul. Türk Tarih Kurumu Cilt I-II, Ankara 1950, 2b. 1987 (G.3)
— ECKHART, F: *Macaristan Tarihi* (Çev.I.Kafesoğlu) T.T.K. Yayını, XIII + 316 s. Ankara 1949
— EBÜLGAZİ BAHADIR HAN: *Türklerin Şeceresi* (çev. Rıza Nur) İstanbul 1925

— EBÜLGAZİ BAHADIR HAN: *Türklerin Soy Kütüğü: Şecere-i Terakime.* Türkiye Türkçesine çev.M.Ergin. 2 Cilt, 97+945, İstanbul 1974 (C.1-2)
— ELİADE, M: *İmgeler ve Simgeler* (İmages et Symboles) çev.M.A.Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara 1992
— ELİADE, M: *Kutsal ve Dindışı* (Le Sacré et le Profane) çev.M.A.Kılıçbay. Gece Yayınları, Ankara 1991
— ERASLAN, K: Manzum Oğuzname. *İ.Ü.Türkiyat Mecmuası,* Cilt XVIII, s. 169-236, 1973-1975
— EREN, H: Türklerde ekinciliğin gelişmesine katkılar. *DTCF Türkoloji Derg.* Cilt VIII, s. 1-28, 1979
— ERGİN, M: *Orhun Abideleri,* İstanbul 1970
— ERGİN, M: *Oğuz Kağan Destanı,* İstanbul 1970
— ERÖZ, M: *Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnancı) ve Alevilik-Bektaşilik.* İstanbul 1992
— ESİN, E: Büke (the Cosmic significance of the Dragon in early Turkish iconography), *Cultura Turcica,* Cilt 5/7, s. 76-108, 1968/1970
— ESİN, E: Orduğ (Başlangıçtan Selçuklulara kadar Türk Hakan şehri), *Tarih Araştırmaları Dergisi,* Cilt 6, sayı 10/11, s. 135-215, İstanbul 1968
— ESİN, E: Selçuklu sanatı evren tasvirinin Türk ikonografisinde menşeleri. *Selçuklu Araştırmaları Dergisi* Cilt I, s. 161-182, Ankara 1969
— ESİN, E: Türk Sanatında alp şahsiyetinin görünüşü, *Türk Kültürü, Cilt 6,* sayı 70, sf. 775-803, Ağustos 1968; *Cilt 7,* sayı 82, s. 102-126, Ağustos 1969, *Cilt 8,* sayı 94, s. 80-92, Ağustos 1970
— ESİN, E: Türk Kubbesi. *Selçuklu Araşt.Derg.* Cilt III, s. 159-182, Ankara 1971
— ESİN, E: Butân-ı Halaç (M.VII-X.Yüzyıllarda Halaç Kültürünün Sanat eserlerinde akisleri) *İ.Ü.Türkiyat Mecmuası,* Cilt 17, s.25-67, 1972
— ESİN, E: Kün-Ay (Ay-yıldız Motifinin Proto-Türk devrinden Hakanlılara kadar ikongrafisi) *VII.Türk tarihi Kongresi,* Cilt I, s.313-359, Ankara 1972
— ESİN, E: Farhâr-ı Hallak (Karluk Budist Sanatı), *İ.Ü.Türkiyat Mecmuası,* Cilt 18, s.79-140, İstanbul 1973-1975
— ESİN, E: "Eurasia Göçebelerinin Sanatının ve İslâmiyetten Evvelki Türkistan Türk Plâstik ve Tersimi Sanatlarının üzerindeki Bazı Tesirler", *Milletlerarası Birinci Türk Sanatları Kongresi,* s. 153-174, Ankara 1962
— ESİN, E: Kuşçı (Türk Sanatında Atlı doğancı İkonografisi Hakkında), *Sanat Tarihi Yıllığı,* Cilt 6, s. 411-452, İstanbul 1974-1975
— ESİN, E: Miladî VII-X Yüzyıllarda Sir-derya Oğuzlarının maddi kültürü hakkında notlar. *VIII Türk Tarih Kongresi,* Cilt II, Ankara 1976
— ESİN, E: M.VIII Asırda Türkistan'da İslamiyetin Burkan dini ile karşılaşması, *Türk Kültürü Araştırmaları,* Sayı 162, Ankara 1977-1978
— ESİN, E: *İslamiyetten önceki Türk Kültür Tarihi ve İslâma giriş* İstanbul 1978
— ESİN, E: The Figurative Astral representations of the Uygur Turks. *International Symposium on the Observatories in Islam* (İstanbul, 19-23 Sept. 1977) Proceedings s. 53-90 İstanbul 1980
— ESİN, E: Tengrilik, Türklerde Gök tapınağına dair. *Sanat Tarihi Yıllığı,* Cilt XII, s. 35-60, İstanbul 1983

- ESİN, E: Tonga-Alp-Er (Kültür ve Sanat tarihi bakımından bir deneme) *Atatürk Üniv.Fen-Edebiyat Fak.Araştırma Dergisi,* Sayı 13, s. 137-177, 1985
- ESİN, E: Kotuz (İkinci Kök-Türk Sülalesinin "Tamga"'sı), *Erdem,* Cilt I, Sayı 1, s. 125-145, Ankara 1985
- ESİN, E: İlteriş Kağan. *Erdem* Cilt 2, Sayı 4, Ankara 1986
- ESİN, E: O.İ.Smirnova'nın Batı Türkistan'da kök Türk sikkelerine dair araştırmaları. *Erdem* Cilt 2, Sayı 5, s.623-628, Ankara 1986
- EYİCE, S: Anadolu'da Orta Asya sanat geleneklerinin temsilcisi olan bir eser: Boyalıköy Hanıkânı. *Türkiyat Mecmuası* Cilt XVI, sf. 39-56, 1971
- EYİCE, S: Kırşehir'de H.1209 (1310) Tarihli Tasvirli Bir Türk Mezartaşı, Anadolu'da Tasvirli Türk Mezar Taşları Hakkında Bir Araştırma, *Reşit Rahmeti Arat için,* Ankara 1966, s. 208-243
- FRYE, R.N., Sayılı, A: Selçuklulardan evvel Ortaşark'ta Türkler. *Belleten* Cilt X, Sayı 37, s.97-131, 1946
- FEHER, G: Türko-Bulgar, Macar ve bunlarla akraba milletlerin kültürü. *II. Türk Tarih Kongresi (Ankara 1937) Zabıtları,* İstanbul 1943
- FEHER, G: *Bulgar Türkleri Tarihi.* Türk Tarih Kurumu, Ankara 1984
- GABAİN, A.von: Türk-Hun münasebetleri. *II. türk Tarih Kongresi Zabıtları* Ankara, 1937, İstanbul 1943
— GABAİN, A.von: Köktürklerin tarihine bir bakış. *DTCF.Derg.* Cilt II, Sayı 5, s. 685-695, 1944
— GABAIN, A von: Eski Türklerde tarih zaptı şekilleri. *Atatürk Üniversitesi Yıllığı,* Erzurum 1963
— GABAIN, A.von: Hunnish-Türkische Beziehungen. *Z.V.togan Armağanı,* İstanbul 1955
— GABAIN, A. von: Renklerin sembolik anlamları. *DTCF, türkoloji Dergisi,* Cilt III, Sayı 1, 1968
— GIBB, M.A.R: *Orta Asya'da Arap Fütühatı* (çev.M.Hakkı) Türkiyat Enst. Neşriyatı, İstanbul 1930 (N.11)
— GENÇ, R: *Karahanlı Devlet Teşkilatı.* Kültür Bakanlığı, VI + 372 s. İstanbul 1981
— GOLDEN, P.B: *Hazar Dili.* Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, 1971
— GÖKALP, C: *Çin kaynaklarına göre Shin-Wei.kabileleri (Proto-Moğollar) üzerine bir etüd denemesi* 112 s., Ankara 1973
— GÖKALP, C: *Altaylar'da ve iç Moğolistan'da kabileler (Göktürk devletinin Cingiz'in zuhuruna kadar)* Atatürk Üniversitesi Yayını, 154 s., Ankara 1973
— GÖKALP, C: *Kaynaklara göre Orta Asya'nın önemli ticari ve askeri yolları* (M.S.522-999), XI + 232 s., Ankara 1973
— GRENARD, F: *Asyanın üstünlüğü ve düşkünlüğü.* Çev. H.Varoğlu, İstanbul 1941
— GRENARD, F: Satuk Bogra Han. *Ülkü* Sayı 74-83, 1940 (M.30)
— GRİGOR, AKNEARLİ: *Moğol Tarihi* çev. H.D.Andreaasyan, İstanbul 1954
— GRİGNASCHİ, M: Sabirler, Hazarlar ve Göktürkler. *VII. Türk tarih Kong. Tutanaklar,* Ankara, 1972
— GROENBECH, K: İç Mogolistan'daki Türk yazıtları, *Belleten* Cilt VIII, Sayı 31, s. 457-460, 1944

— GROUSSET, R: *Bozkır İmparatorluğu-Atilla, Cengiz Han, Timur* (Çev.M.Reşat Uzmen) VI + 518 s. İstanbul 1980 (O.34)
— GÖKYAY, O.Ş: *Dedem Korkudun Kitabı.* 358 + DCXXXVIII s., M.E.B. İstanbul 1973
— GÜLENSOY, T: Mogolların Gizli Tarihi'ne göre ve Altan Tobçi'ye göre Çinggis Han'ın Seçeresi. *DTCF Tarih Araşt.Derg.* Cilt V, Sayı 7-8, 1970
— GÜLENSOY, T: Mogolların Gizli Tarih'indeki Türkçe kelimeler üzerine bir deneme. *DTCF Türkoloji Derg.* Cilt V, s.94-135, 1973
— GÜLENSOY, T: Eski ve Orta Türkçe'de Mogolca kelimeler ve Mogolca-Türkçe müşterek kelimeler üzerine notlar. *DTCF.Türkoloji Derg.* VI, Sayı 1, 235-259, 1974
— GÜLENSOY, T: Mogolların Gizli Tarihi üzerindeki çalışmalar. *İ.Ü.T.Dili ve Edeb.Derg.* Cilt XXIV, s. 273-282, 1980-1986
— GÜLENSOY, T: Altay dillerindeki akrabalık adları üzerine notlar. *Türk Dili Araşt.Yıllığı,* 1979
— GÜLENSOY, T: Altan Topçi-1. *Belleten* Cilt XXXVIII, Sayı 152, 1974
— GÜLENSOY, T: Altan Topçi-2. *Belleten* Cilt L, Sayı 196, 1986
— GUİGNE (de): *Hunların, Türklerin, Mogolların ve daha sair Tatarların Tarih-i Umumisi* (8 Cilt) çev. Hüseyin Cahit (Yalçın) Tanin Matbaası, İstanbul 1923-1925 (2 bs.) *Büyük Türk Tarihi* (8 Cilt) 2744 s., İstanbul 1976-1977 (0.36).
— HASLUCK, F.W.: *Bektaşilik Tetkikleri* (çev. Ragıp Hulusi) Türkiyat Enstitüsü Neşriyatı, İstanbul 1928.
— HATİBOĞLU, V: Türk Tarihinin Başlangıcı. *DTCF Türkoloji Derg.* Cilt VIII, s. 29-65, 1979.
— *Heredot Tarihi,* Çev. M. Ökmen, Remzi Kitabevi, İstanbul 1973, 2. bs. 1991 (G.1)
— HERMANNS, P.M: Uygurlar ve yeni bulunan soydaşları (çev. S. Buluç) *İ.Ü. Türk Dili ve Edebiyatı Derg.* Cilt II, sayı 1-2, s. 97-123, İstanbul 1947 (0.43).
— HUANG CHİ-HUEL: T'ang devrinde Tibetlilerin Çinliler ve Orta Asya Kavimleriyle münasebetleri. *İ.Ü. Edebiyat Fak. Doktora Tezi,* İstanbul 1971.
— İBN HALDUN: *Mukaddime* (Çev. Zâkir Kadirî Ugan, M.E.B. 3 cilt 1954-1957, 2 bs. 1968-1970 (H.23)
— İBN FAZLAN: *el-Risâle (Seyâhatnâme)* çev. R. Şeşen, Bedir Yayınları, İstanbul 1975
— İBN-İ FADLAN Seyyahatnamesi. *A.Ü. İlahiyat Fak. Derg.* Cilt 1, Sayı 2, 1954
— İNALCIK, H: Kutadgu Biliğ'de Türk ve İran Siyaset nazariyeleri ve gelenekleri *R.R.Arat için* Türk Kültürü Arşt. Enst. Yayını, Ankara 1966
— İNAN, A: Orun ve ülüş meselesi. *THİTM,* I, 1931.
— İNAN, A: Kazak ve Kırgızlarda Yeğenlik hakkı ve konuk aşı meseleleri. *THTD.* 1944
— İNAN, A: Yakut Şamanizminde İja Kıl. *İ.Ü. Türkiyat Mecm.* Cilt X, s. 212-218, 1953
— İNAN, A: *Tarihte ve Bugün Şamanizm.* T.T.K. Yayını Ankara 1954, 2.bs. 1972
— İNAN, A: *Makaleler ve İncelemeler.* Türk Tarih Kurumu Yayını, Ankara 1968 Cilt 2, 1992.
— İNAN, A: Dede Korkut Kitabında eski inançlar ve gelenekler. *Türk Kültürü Araştırmaları* Cilt III-IV, 1966-1969

— *İslam Ansiklopedisi.* M.E.B. yayını Cilt I-XIII, İstanbul 1950-1986
— İZGİ, Ö: Uygur Kaanlarının Tang Sülalesi tarihlerine göre soy kütüklerinin incelenmesi. *Atatürk Üniv. Fen-Edeb. Fak. Araştırma Dergisi* Sayı 43, s. 245-264, Erzurum 1985
— İZGİ, Ö: Sung devrinde Kao-Chang'dan Çin'e giden elçiler. *İ.Ü. Tarih Enst. Dergisi.* Sayı 6, sf. 103-110, 1975.
— İZGİ, Ö: Hunlar, Göktürkler ve Uygurlarda geleneksel fevtival ve eğlenceler. *İ.Ü. Tarih Dergisi,* Sayı 31, s. 29-36, 1977
— İZGİ, Ö: Kao-Chang Uygurları hakkında. *İ.Ü. Tarih Dergisi.* Sayı 32, s. 1-10, 1979
— İZGİ, Ö: XI. Yüzyıla kadar Orta-Asya Türk Devletlerinin Çinle yaptığı ticari münasebetler. *İ.Ü. Tarih Enst. Derg.* Cilt IX, s. 87-106, 1978
— İZGİ, Ö: Kuruluş devrinde Uygurların Kitanlara tesirleri ve Uygur, Gazne ve Kitanlar arasında münasebetler. *İ.Ü. Tarih Enst. Derg.* Sayı 7-8, 1977
— İZGİ, Ö: Çinlilerin, Göktürkler ve Uygurları yerleştirme siyasetleri. *I.M. Türkoloji Kong.* İstanbul 1980
— İZGİ, Ö: *Çin elçisi Wang Yenti'nin Uygur Seyyahatnamesi.* T.T.K. Ankara, 1989
— İZGİ, Ö: Çin ile Batı arasında ipek yolları (VIII. yüzyıla kadar) Hacettepe Üniv. Edeb. Fakültesi Derg. Cilt II, Sayı 1, 1984
— İZGİ, Ö: *Kutluk Bilge, Kül Kağan, Bögü Kağan ve Uygurlar,* Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 1986
— İZGİ, Ö: *Uygurların Siyasi ve Kültürel Tarihi,* 149 s., T.K.A.E. Yayını No 72, Ankara 1987
— IVANOV, P.P: Karakalpakların tarihine dair materyaller. *Ülkü* Sayı 65-66, 1938
— JIRMUNSKY, V.M: Kitab-ı Dede Korkud ve Oğuz Destanı Geleneği. (Çev. I. Kaynak) *Belleten* Cilt XXV, Sayı 100, s. 609-629, 1961
— JIRMUNSKY, V.M: Sirderya boyunda Oğuzlara dair izler (çev. İ.Kaynak) *Belleten* Cilt XXV, sayı 99, s. 471-483, 1961
— JİSL, L: Kültigin Anıtında 1956'da yapılan Arkeolojik araştırmaların sonuçları. *Belleten* Cilt XXVII, Sayı 107, s. 387-410, 1963 (K.24)
— KAFALI, M: Cuci Sülalesi ve şubeleri, *İ.Ü. Tarih Enst. Derg.* Sayı 1, s. 102-120 1970
— KAFALI, M: Cuci Ulusu ve Ak-Orda Hanlıkları. *İ.Ü. Tarih Dergisi* Sayı 24, s.59-68, 1970
— KAFALI, M: Deşt-i Kıpçak ve Cuci Ulusu. *İ.Ü. Tarih Dergisi* Sayı 25, s. 179-188 1971
— KAFALI, M: Cuci Ulusundaki il ve kabilelerin siyasi rolleri ve ehemmiyetleri. *İ.Ü. Tarih Enst. Dergisi* Sayı 2, s. 99-111, 1971
— KAFALI, M: *Altınordu Hanlığının Kuruluş ve yükseliş devri,* İ.Ü. Edebiyat Fak. Yayını VII + 169 s. İstanbul 1976
— KAFESOĞLU, İ: Türk Tarihinde Moğollar ve Cengiz meselesi. *İ.Ü. Tarih Dergisi* Sayı 8, s. 105-136, 1953
— KAFESOĞLU, İ: Türkmen adı, manası ve mahiyeti. *J. Deny Armağanı* T.T.K. Ankara 1958
— KAFESOĞLU, İ: Tarihte Türk Adı. *Reşit Rahmeti Arat için* (Anma Kitabı) Ankara 1966

— KAFESOĞLU, İ: *Harzemşahlar Tarihi*, Ankara 1966
— KAFESOĞLU, İ: Kutadgu Biliğ ve Kültür tarihimizdeki yeri. *İ.Ü. Tarih Enstitüsü Derg.* Sayı 1, s. 1-38, İstanbul 1970
— KAFESOĞLU, İ: Türk fütühat felsefesi ve Malazgirt Muharebesi. *İ.Ü. Tarih Enst. Dergisi*, Sayı 2, s. 1-16, 1971
— KAFESOĞLU, İ: Eski Türk Dini. *İ.Ü. Tarih Enst. Dergisi*, Sayı 3, s.1-35, 1973
— KAFESOĞLU, İ: *Eski Türk Dini* 2. bs. Kültür Bakanlığı Yayınları 67 s., Ankara 1980
— KAFESOĞLU, İ: *Kutadgu Bilig ve Kültür tarihimizdeki yeri.* Kültür Bakanlığı Yay. Ankara 1980
— KAFESOĞLU, İ: Eski Türklerde Devlet Meclisi (Toy). *I, Milli Türkoloji Kongresi*, İstanbul 1980
— KAFESOĞLU, İ: Türk Bulgarlar. *İ.Ü. Güney-Doğu Avrupa Araşt. Derg.* Sayı 10-11 s. 81-122, 1981-1982
— KAFESOĞLU, İ: *Türk Milli Kültürü.* İstanbul 1977, 3 bs. Boğaziçi Yayınları XII+444 s. İstanbul 1984
— KAFESOĞLU, İ: Ölümünün 1250 yıldönümü münasebetiyle Bilge Kağan. *Belleten* Cilt XLIX Sayı 194, s.261-271, 1985
— KAFESOĞLU, İ: *Bozkır Kültürü*, İstanbul 1987
— KAPLAN, M: *Türk Edebiyatı Üzerinde araştırmalar-3: Tip Tahlilleri*, İstanbul 1986
— KAPLAN, M: Orhun Abidelerinde Mekân-insan Münasebeti. *Türklük Araştırmaları Dergisi*, 1984
— KARAMAĞARALI, B: Sivas ve Tokat'taki Figürlü Mezartaşlarının Mahiyeti Hakkında. *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, II. s. 75-109, 1970
— KARAMAĞARALI, B: *Ahlat Mezartaşları*, Ankara 1972
— KAYGUSUZ, İ: *Onar Dede Mezarlığı ve adı bilinmeyen bir Türk kolonizatörü, Şeyh Hasan Oner*, İstanbul 1983
— KIRZIOĞLU, F: *Kıpçaklar* T.T.K. Yay. Ankara 1992
— KİMOSKO, M: Araplar ve Hazarlar. *İ.Ü. Türkiyat Mec.* Cilt III, s. 133-156, İstanbul 1926-1933
— KİTAPCI, Z: *Orta Doğu'da Türk Askeri varlığının ilk zuhuru.* Türk Dünyası Araşt. Vakfı, Ankara 1987
— KLJASTORNİJ, S.G: Orhon Abidelerinde Kengü'nün kavmî yer adı (Etnotoponimiği) I. Kengü-Tarhan (çev. İ.Kaynar) *Belleten* Cilt XVIII, Sayı 69, s. 89-104, 1954
— KLJASTORNİJ, S.G: Yaksort-Sir derya *Türk Dili* Cilt IV, No.37, s. 7072, Ankara 1954
— KLJASTORNİJ, S.G: Orhun yazıtlarına göre Orta-Asya Milletlerinin Araplara karşı mücadelelerine dair (Orhun Yazıtlarına göre) (çev. İ. Kaynak) *Belleten* Cilt XXVI Sayı 104, s. 763-776, 1962
— KOPPERS, W: Etnolojiye dayanan cihan tarihinin ışığında ilk Türkler ve ilk İndo-Germenlik *Belleten* Cilt V, Sayı 20, s. 439-480, Ankara 1941
— KOSSANYİ, B: XI-XIII. Asırlarda Uz'lar ve Komanların tarihine dair (çev. H.Z. Koşay) *Belleten* Cilt VIII, Sayı 29, s. 119-136, 1944

— KÖPRÜLÜ, M.F: Anadolu Selçuklu Tarihinin Yerli Kaynakları. *Belleten*, VII, s. 329-522, 1943
— KÖYMEN, M.A: Selçuklu Devri Kaynaklarına Dair Araştırmalar. *Ankara Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, VII/1, s. 503-504, VIII-4, s. 587-588, 1947-1948.
— KÖYMEN, M.A: *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, Ankara 1954.
— KÖPRÜLÜZADE, M.F: Eski Türklerde dini-sihrî bir anane "yat" veya "yağmur taşı" *Darülfünun Edeb. Fak. Mec.* Cilt IV, Sayı 1, s. 1-11, 1925 (Q.86).
— KÖPRÜLÜZADE, M.F: Bektaşiliğin Menşeleri. *Türk Yurdu* II, sayı 8, 1341/1925 (Q.88).
— KÖPRÜLÜZADE, M.F: Eski Türk ünvarlarına ait notlar. *T.H.İ.T.Mec.* II, İstanbul 1939
— KÖPRÜLÜZADE, M.F: Proto-Bulgar hukukuna dair notlar. *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mec.* II. İstanbul 1939
— KÖPRÜLÜ, M.F: Türk etnolojisine ait tarihi notlar. Uran Kabilesi. *Belleten* Cilt VII, Sayı 26, s. 227-243, 1943
— KÖPRÜLÜ, M.F: Altınordu'ya ait yeni araştırmalar. *Belleten* Cilt V, Sayı 19, s. 397-436, 1941
— KÖPRÜLÜ, M.F: Osmanlı imparatorluğunun etnik menşei meseleleri. *Belleten* Cilt VII, Sayı 28, s. 219-313, 1943
— KÖPRÜLÜ, M.F: Kay Kabilesi hakkında yeni notlar. *Belleten* Cilt VIII, Sayı 31, s. 421-425, 1944
— KÖPRÜLÜ, M.F: Türk ve Moğol sülalelerinde hanedan azasının idamında kan dökme memnuniyeti. *Türk Hukuk Tarihi Dergisi* Cilt I, Ankara 1941-1942 (Q. 87).
— KÖPRÜLÜ, M.F: *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, İstanbul 1918, 2 bs. 1966 (Q.90)
— KÖPRÜLÜ, M.F: *Türk Edebiyatı Araştırmaları.* T.T.K. Ankara, 1968
— KÖPRÜLÜ, M.F: *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu.* T.T.K. Ankara 1970, (0.49).
— KÖPRÜLÜ, M.F: İslam Sufî tarikatlarına Türk-Moğal şamanlığının tesiri. *A.Ü. İlahiyat Fak. Derg.* Cilt XVIII s. 141-152, Ankara 1972 (Q.89)
— KÖPRÜLÜ, M.F: *Türk Edebiyat Tarihi* İstanbul 1962, 3 bs. yay. O.F. Köprülü-Nermin Pekin, XXIV+475 sf. Ötüken Neşriyat, İstanbul 1981 (Q.91).
— KURAT, A.N: Peçeneklere dair araştırmalar. *İ.Ü. Türkiyat Mec.* Cilt V. s. 101-140, İstanbul 1936.
— KURAT, A.N: *Peçenek tarihi*, İstanbul 1937
— KURAT, A.N: Göktürk Kağanlığı. *DTCF Derg.* Cilt X, Sayı 1-2, s. 1-36, 1952
— KURAT, A.N: *IV-XVIII Yüzyıllarda Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri.* DTCF Yayını, Ankara 1972
— KÜHNEL, E: *Doğu İslam Memleketlerinde Minyatür.* Çev. S.K. Yetkin-Melahat-Özgü, Ankara
— LASZLO, F: Kağan ve ailesi. *Türk Hukuk Tarihi Derg.* Cilt I, 1941-1942 Ankara 1944
— LASZLO, F: Dokuz Oğuzlar ve Göktürkler (çev. H. Eren) *Belleten* Cilt XIV. Sayı 53, s. 37-43, 1950
— LEACH, E.R: *Lévy-Strauss*, Afa Yayınları, İstanbul 1985

— LEVY-STRAUSS, Cl: *Yaban Düşünce* (Çev. T.Yücel) Hürriyet Vakfı Yayını, İstanbul 1984
— LIGETI, L: Hiung-nu'ların dili (çev. J.Eckmann) *Türk Dili Belleteni* Seri III, Sayı 12-13, s. 102-105, 1948
— LIGETI, L: *Bilinmeyen İç Asya* (çev. S. Karatay) Ankara 1947, s.bs. İstanbul 2 Cilt 1970
— LIGETI, L: Kırgız kavim isminin menşei. *İ. Dar. Türkiyat Mec.* Cilt I, s. 236-250, 1925 (F.22)
— MAHMUD AL-KAŞGARİ: *Divanü Lugat-it-Türk Tercümesi* (çev. B.Atalay, 3 Cilt T.D.K. Ankara 1939-1943).
— MERİÇ, R.M: Akşehir Türbe ve Mezar Taşları. *Türkiyat Mecmuası,* V, s.141-212, 1936
— MİKLOS, K: Yurt Kurma hakkında (çev. T.Gökbilgin) *Türkiyat Mec.* Cilt XVII, sf. 13-20, 1972
— MOLLOVA, M: Şark kavimlerinden geçen bazı Bulgar ad ve soyadları. *İ.Ü. Türkiyat Mecm.* Cilt XVIII, s. 315-330, 1976
— MORAVCSIK, G: Hunlar meselesinin bugünkü hali (çev. Ş.Baştav) *İ.Ü. Tarih Dergisi* Cilt II, Sayı 3-5, s. 109-117, 1950-1951
— MORİ, M: Ch'i-min Hakanın bir Çin imparatoruna gönderdiği mektubun üslubu üzerine. *Reşit Rahmeti Arat için* (Anma Kitabı), Ankara 1966
— MORİ, M: Sici ve ssu-chih. *DTCF. Tarih Araştırmaları Derg.* Cilt IV, Sayı 10-11, 1968
— MORİ, M: A-shih-te Yuan-chen ve Tonyuqug. *İ.Ü. İslam Tetkikleri Enst. Derg.* Cilt V., Cüz 1-4, s. 87-93, 1973
— MORİ, M: Bökli veya Bükli şekillerinde Transkripsiyon edilen bir kelime üzerine. *VIII. Türk Tarih Kongresi* (Cilt II) 1976
— MORİ, M: Çin Kaynaklarında Türk veya Türük adı. *Türk Kültürü el kitabı,* Seri II, Cilt 1/6, İstanbul 1978
— Mori, M: Kuzey Asya'daki eski Bozkır Devletlerinin Teşkilatı. *İ.Ü. Tarih Enst. Derg.* Sayı 9, 1978
— MORİ, M: Sogdluların Orta-Asyadaki Faaliyetleri. *Belleten* Cilt XLVII, Sayı 185, s. 339-352, 1983
— *Manas destanı* çev. A.İnan. Kültür Müsteşarlığı Yayını Ankara 1972 (C.21)
— *Moğolların Gizli Tarihi* çev. A.Temir, T.T.K. Yay. Ankara 1948, 2 bs. 1989 (D.7 ve D.23
— NEMETH, G: Türklüğün eski çağı. *Ülkü* Sayı 88, 1940
— NEMETH, G: Peçenek ve Kumanların dili. *Türk Dili Belleteni* (Çev. J. Eckmann) Seri III, Sayı 14-15, s. 97-106, 1950
— NEMETH, G: *Atilla ve Hunları* (çev. Ş. Baştav) 328 s., DTCF Yayını, İstanbul 1963, 2 bs. DTCF Yay. 274+XX, Ankara 1982
— NEMETH, G: Hun kitabelerinin izahı (çev. S. Buluç) *İ.Ü. Türk Dili ve Edebiyatı Derg.* Cilt I, Sayı I, s. 53-61, 1946-1947
— OCAK, A.Y: *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfîlik: Kalenderiler (XIV-XVII. Yüzyıllar)* T.T.K. Ankara 1992

- OCAK, A.Y: *Bektaşi Menakipnâmelerinde İslâm öncesi inanç motifleri.* Enderun Yayınevi, XVI + 262 s. İstanbul 1983
- OCAK, A.Y: *Türk Halk inançlarında ve edebiyatında Evliya menkıbeleri.* Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 1984
- OCAK, A.Y: *İslam-Türk inançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas kültü.* Ankara, 1985
- ODA, J: Uygurca bir vesikanın Budizmle ilgili küçük bir parçası. *İ.Ü. Türkiyat Mec.* Cilt XIX, s. 183-205, 1980
- ONAT, A: Han döneminde Hun-Çin ekonomik ilişkileri (M.Ö. 206-M.S. 220) *Belleten* Cilt LI, sayı 200, s. 611-624, 1987
- ONAT, A: Hunların doğuda siyasal üstünlük dönemi *DTCF. Derg.* XXXI/1-2, s.383-396, 1987
- ONAT, A: Eski Orta Asya kavimlerinin Çin ile olan ilişkileri hakkında kısa bir inceleme *DTCF Tarih Araştırmaları Derg.* Cilt XV, Sayı 26, s.63-×1, 1991
- ONAT, A: Çin Türkistan ilişkilerinin başlangıcı hakkında bazı bilgiler. *Belleten* Cilt LIV, Sayı 211, s. 914-920, 1991
- ORKUN, H.N: *Eski Türk Yazıtları.* 4 Cilt, T.D.K. Yayınları, 1936-1941, 2b. 1987 (A.18)
- ÖGEL, B: Göktürk yazıtlarının "Apurım"ları ve "Fu-lin" problemi. *Belleten* Cilt IX, Sayı 33, s. 63-87, 1945
- ÖGEL, B: Sekel'lerin ataları hakkında. *Belleten* Cilt IX, Sayı 36, s. 469-483, 1945
- ÖGEL, B: İlk Töleş boyları: Ting-Ling ve Kao-che'ler. *Belleten* Cilt XII, Sayı 48, s. 795-831, 1948
- ÖGEL, B: Uygurların menşei efsanesi. *DTCF. Dergisi* Cilt VI sayı 1-2, 1948
- ÖGEL, B: Şine-Usu yazıtının tarihi önemi. Kutluk Bilge Külkagan ve Moyunçur *Belleten* Cilt XV, Sayı 59, s. 361-379, 1951
- ÖGEL, B: Uygur devletinin teşekkülü ve yükseliş devri. *Belleten* Cilt XIX, sayı 75, s. 331-376, 1955
- ÖGEL, B: Doğu Türkleri hakkında vesikalar. *Belleten* Cilt XXI, Sayı 81, s. 81-137, 1957
- ÖGEL, B: Orta Asya Türk Tarihi hakkında bazı yeni araştırmaların tenkidi. *DTCF. Derg.* XVII Sayı 1-2, 1959
- ÖGEL, B: *İslamiyetten önce Türk Kültür Tarihi* XX + 403 s., T.T.K. Ankara 1962, 2 bs. 1984
- ÖGEL, B: *Türk Mitolojisi* İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1971 (Q.111)
- ÖGEL, B: *Türk Kültür Tarihine Giriş.* Cilt 1-IX, Ankara 1978-1987
- ÖGEL, B: *Büyük Hun İmparatorluğu Tarihi* 2 Cilt, Kültür Bakanlığı, Ankara 1981
- ÖGEL, B: *Türklerde Devlet Anlayışı,* Kültür Bakanlığı, XX + 392, Ankara 1982
- ÖGEL, S: Selçuk sanatında çift gövdeli aslan figürü. *Belleten* Cilt XXVI, Sayı 103, s. 525-536, 1962
- ÖGEL, S: Anadolu Selçuklu Sanatının Önemli Bir Kaynağı. Gazne sanatı, *Türk Kültürü Araştırmaları 1/2,* s. 197-205, 1964
- ÖGEL, S: *Anadolu Selçuklarının Taş Tezyinatı.* Ankara 1966
- ÖNEY, G: Niğde Hudavent Hatun türbesi Figürlü kabartmaları. *Belleten* Cilt XXXI Sayı 122, s. 143-154, 1967

— ÖNEY, G: Anadolu Selçuklu sanatında Hayat Ağacı motifi. *Belleten* Cilt XXXII Sayı 125, s. 25-50, 1968
— ÖNEY, G: Anadolu Selçuk mimarisinde ejder figürleri. *Belleten* Cilt XXXIII, Sayı 130, s. 171-216, 1969 (L.14)
— ÖNEY, G: Anadolu Selçuk mimarisinde boğa kabartmaları. *Belleten* Cilt XXXIV Sayı 133, s. 83-120, 1970
— ÖNEY, G: Anadolu'da Selçuk Geleneğinde Kuşlu, Çift Başlı Kartallı, Şahinli ve Arslanlı Mezartaşları. *Vakıflar Dergisi*, VII, s. 283-301, 1969
— ÖNEY, G: Bizans Figürlerinde Anadolu Selçuk Etkisi. *Selçuklu Araştırmaları Dergisi* III, s. 1-40, 91-118, 1971
— ÖNEY, G: Anadolu Selçuk mimarisinde Arslan Figürü. *Anadolu (Anatolia)* XIII, s. 1-64, 1971
— ÖNEY, G: Anadolu Selçuklu Mimarisinde Avcı kuşlar, Tek ve Çift Başlı Kartal. *Malazgirt Armağanı*, s. 139-172 Ankara 1972
— ÖNEY, G: İran Selçukluları ile Mukayeseli Olarak Anadolu Selçuklularında Atlı Av Sahneleri. *Anadolu (Anatolia)*, XI, s. 121-138, 1967 (1969)
— ÖZERDİM, M: Çin kaynaklarına göre Çin Türkistanının şehirleri. *DTCF. Derg.* Cilt X, Sayı 3-4, s. 161-166, 1952
— ÖZERDİM, M: M.S. IV-V asırlarda Çin'in şimalinde hanedan kuran Türklerin şiirleri. *DTCF. Derg.* Cilt XIII, Sayı 3, s. 51-96, 1955
— ÖZERDİM, M: Çin dininin menşei meselesi ve dini inançlar. *Belleten* Cilt XXVI, sayı 101, s. 79-119, 1962
— ÖZERDİM, M.N: Chou'lar ve bu devirde Türklerden gelen Gök Dini. *Belleten* Cilt XXVII, Sayı 105, s.1-23, 1963
— PRITSAK, O: Mahmut Kaşgarî kimdir? *İ.Ü. Türkiyat Mec.* Cilt XIII, s. 243-246, 1953
— POTAPOV, L.P: Göçebelerin iptidai cemaat hayatlarını anlatan çok eski bir adet. (çev. R. Uygun) *İ.Ü. Tarih Dergisi* Cilt XI, sayı 15, s. 71-84, 1960
— RADLOW, W: *Sibirya*'dan çev. A.Temir, 2 Cilt Ankara 1956, 2 bs. M.E.B. İstanbul 1976 (M.55)
— RASONYI, L: Tuna havzasında kumanlar. *Belleten* III, Sayı 11-12, s. 401-422, 1939
— RASONYI, L: Türklükte kadın adları. *TDAY*, 1963
— RASONYI, L: Kuman özel adları. *Türk Kültürü Araşt. Yıllığı* IV-VI, Ankara 1966-1969
— RASONYI, L: *(Dünya Tarihinde) Tarihte Türklük*, Ankara 1942; Türk Kültürü Araşt. Enst. Ankara 1971
— RASONYI, L: Remnants of theophoric names in turkic name giving. *Belleten* Cilt XIXI, Sayı 182, Nisan 1982
— RASONYI, L: *Tuna Köprüleri*, Türk Kültür Araşt. Enst. Ankara, 1984
— RUBEN, W: *Budhizm Tarihi* (Çev. Abiddin İtil) DTCF Yayını, Ankara 1947
— SAKAOĞLU, S: *Anadolu Türk Efsanelerinde taş kesilme motifi.* Ankara 1980
— SAKAOĞLU, S: Divânî Lûgat-it-Türk'in halk edebiyatı bakımından taşıdığı değer. *Atatürk Üniv. Fen-Edebiyat Fak. Derg.* Sayı 13, s. 301-319, 1985
— SALMAN, H: Hoço harabelerinde bulunan bir mani metni ve Türk Tarihi bakı-

mından önemi. *Belleten* Cilt LII, Sayı 202, 1988
— SALMAN, H: Çin İmparatorluğunun Batı ülkelerine karşı tesis ettiği askeri hat (Dört Garnizon) *Belleten* Cilt LIV, Sayı 211, s. 921-934, 1991
— SAYILI, A: The Nationality of the Ephtalites. *Belleten* Cilt XLVI, Sayı 91 s. 17-34, 1982
— SEMENOV, A.A: Gûr-i Emir türbesinde Timur'un ve ahfadının mezar kitabeleri (çev. A.İnan) *Belleten* Cilt XXIV, Sayı 93, s. 139-169, 1960
— SERTKAYA, O.F: Tonyuyuk Abidesi üzerine üç not: Not-I; Not-II; Not-III. *İ.Ü. Türkiyat Mec.* Cilt XIX, s. 165-182, 1980
— SERTKAYA, O.F: Göktürk tarihinin meseleleri: İnel Kağan mı? İn il Kağan mı? *Atsız Armağanı,* s. 397-417, İstanbul 1976
— SERTKAYA, O.F: İni İl kağan ve İkinci Göktürk hanedanının Seceresi. *II. Milletlerarası Türkoloji Kongresi,* 1976
— SERTKAYA, O.F: A Note on the Adjectival Compound Qlz-Qaduz on the Tonyukuk Monument. *Turcica* Tome XI, 1976
— SERTKAYA, O.F: Uygur harfleri ile yazılmış bazı mensur parçaları (Mesele kitabı) *İ.Ü. Türkiyat Mec.* Cilt XVIII, s. 245-268 (+XII), 1976
— SERTKAYA, O: Horezmî'nin muhabbetnameşinin iki yeni yazma nüshası üzerine: *İ.Ü. Türkiyat Mec.* Cilt XVII, s. 185-207, 1972
— SERTKAYA, O: Turfan metinleri ile yapılan yayınları. *İ.Ü. Türkiyat Mec.* Cilt XIX, s. 309-345, 1980
— SERTKAYA, O: Eski türk Atasözleri üzerine in: *Şükrü Eliçin Armağanı,* Ankara 1983
— SERTKAYA, O: Göktürk tarihinin meseleleri: Kül Tigin ve Köl-iç-Çor Kitabesinde geçen "Oplayu Tegmek" deyimi üzerine *J.of Turkish Studies,* Vol.7, 1983
— SEYİRCİ, M., TOPBAŞ, A: *Afyonkarahisar Yöresi Türkmen Mezar Taşları,* İstanbul 1984
— SCHMIDT, P.W: Eski Türklerin Dini (çev. S.Buluç) *İ.Ü. Türk Dili ve Edeb. Dergisi* Cilt XIII s. 75—90, 1965
— SCHMIDT, P.W: Tukue'lerin Dini (çev. S.Buluç) *İ.Ü. Türk Dili ve Edeb. Dergisi* Cilt XIV, s. 63-80, 1966
— SHIRATORİ, K: Kağan ünvanının Menşei (çev. Ç.İ. Gökbakar) *Belleten* Cilt IX, sayı 36, S. 497-504, 1945
— SİNOR, D: Oğuz Kağan destanı üzerinde mülahazalar (çev. A.Ateş) *Türk Dili ve Edeb. Derg.* Cilt IV, Sayı 1-2, s. 1-14, 1950
— SPULER, B: Göktürklerin dini ve kültürleri hakkında mülahazalar. *VIII. Türk Tarih Kong.* Cilt II Ankara 1981
— SPULER, B: *İran Moğolları,* (çev. Cemal Köprülü) VII+579 s., T.T.K., Ankara 1957, 2 bs. 1987 (O.97)
— SÜMER, F: *Oğuzlar (Türkmenler),* DTCF. Yayını Ankara, 1967; İlaveli 3 bsm. XXV+701 s., İstanbul 1980
— SÜMER, F: *Türklerde Atçılık ve Binicilik.* Türk Dünyası Araştırmaları, 1983
— SÜMER, F: *Eski Türklerde Şehircilik.* Türk Dünyası Araştırmaları, 1984
— SÜMER, F: Abbasiler devrinde Orta Asyalı bir prens: Afşin, *Belleten* Cilt LI Sayı

200, s. 651-665, 1987
— SÜSLÜ, O: *Tasvirlere göre Anadolu Selçuklu Kıyafetleri,* Ankara 1988
— SÜRYANİ MAR-YEŞUA: *Vekayiname* (çev. Mualla Yanmaz), İstanbul 1958
—STRZGOWSKİ, J., GLÜCK, H: *Eski Türk Sanatı ve Avrupa'ya Etkisi* (çev. Cemal Köprülü) İş Bankası Yay., İstanbul 1972
— STRZYGOWSKİ, J: Türkler ve Orta Asya Sanatı Meselesi. *İ.Ü. Türkiyat Mecmuası* Cilt III, sf. 1-80, (çev. C. Köprülü) 1926-1933
— ŞEŞEN, R: Eski Araplara göre Türkler. *İ.Ü. Türkiyat Mecmuası,* Sayı XV, s. 11-36 1968
— ŞEŞEN, R: Selahaddin Eyyubî devrinde Libyada Türkler ve Karâkuş meselesi *İ.Ü. Tarih Dergisi* Sayı 33, s. 169-198, 1980-1981
— ŞEŞEN, R: Klasik islam kaynaklarına göre Eski Türklerin dini ve Şaman kelimesinin menşei. *İ.Ü. Tarih Enst. Derg.* Sayı 10-11, s. 57-90, İstanbul 1979-1980
— ŞEŞEN, R: *İslam Coğrafyacılarına göre Türkler ve Türk Ülkeleri* T.K.A. Enst. Yayını No. 57, 297 s., Ankara 1985
— TANG CHI: Türk tarihine aid Çin kaynakları. *İ.Ü. Tarih Enst. Dergisi* Sayı 2, s. 180-210, 1971
— TANG CHI: Wei nehri anlaşmasına dair araştırmalar. *Tarih Dergisi* Sayı 33, s. 215-226, 1982
— TANYU, H: *Türklerde taşla ilgili inançlar.* Ankara 1968
— TANYU, H: *Ankara ve çevresinde Adak ve Adak yerleri.* Ankara, 1967
— TANYU, H: *Dinler Tarihi Araştırmaları.* Ankara, 1973
— TANYU, H: *Türklerin Dini Tarihçesi.* Ankara, 1976
— TARHAN, T: İskitlerin dini inanç ve adetleri. *İ.Ü. Tarih Dergisi,* Sayı 23 s. 145-170, 1969
— TARHAN, T: Bozkır Medeniyetlerinin kısa kronolojisi. *İ.Ü. Tarih Dergisi,* Sayı 24, s. 17-32, 1970
— TEKİN, Ş: Uygurlarda sevab tevcihi adeti ve islamlıkdaki mevlid duası. *İ.Ü. Türk Dili ve Edeb. Derg.* Cilt XII, s. 233-245, 1962
— TEKİN, Ş: Mani dininin Uygurlar tarafından devlet dini olarak kabulü. *Türk Dili Araşt. Yıllığı,* 1965
— TEKİN, Ş: Uygur Edebiyatının meseleleri, *Türk Kültürü Araştırmaları* Sayı 1-2, 1968
— TEKİN, Ş: *Maytrisimit-Uygurca iptidai bir dram,* Ankara 1976
— TEKİN, T: Kuzey Moğalistanda yeni bir Uygur anıtı: Taryat (Tekin) Kitabesi *Belleten* Cilt XLVI, Sayı 184, s.795-838, 1982
— TEKİN, T: *Tuna Bulgarları ve Dilleri,* Türk Dil Kurumu Yayını, Ankara 1987
— TEKİN, T: *Orhun Yazıtları,* T.D.K., Ankara 1988
— TEMİR, A: *Türkoloji Tarihinde Wilhelm Radloff devri.* T.T.K. Yay., Ankara 1991
— TEMİR, A: Türkçe Kül-Tigün ve Moğolca Otçigin adları ile ilgili tartışmalar üzerine in: *Şükrü Elçin Armağanı* Ankara 1983
— TEMİR, A: Türkçe ile Moğolca arasında ilgiler. *DTCF. Derg.* Cilt XIII, Sayı 1-2 s. 1-25, 1955
— TEZCAN, S., ÇAĞATAY, S: Köktürk tarihinin en önemli bir belgesi. Soğutça Bugut yazıtı. *Türk Dili Arşt. Yıllığı,* 1976

— TEZCAN, S: Eski Türkçe buyla ve bağa sanları üzerine. *Türk Dili Araşt. Yıllığı,* Sayı VII-VIII, 1976-1977
— TEZCAN, S: Tonyukuk yazıtında birkaç düzeltme. *T.Dili Araşt. Yıl. Belleten* 1975-1976, S. 173-181, Ankara 1976
— TEZCAN, S: Eski Türk Dili ve Yazım Bilimi. *Kültür ve Öğretim Dili olarak Türkçe* içinde s. 271-324, T.T.K. Yayını, Ankara 1978
— THOMSEN, V: Moğolistan'da Türkçe Kitabeler (çev. Ragıp Hulusi Özden) *İ.Ü. Türkiyat Mecm.* Cilt III s. 81-118, İstanbul 1926-1933 (A.25)
— TIESENHAUSEN, W.de: *Altınordu Devleti Tarıhine ait metinler* (çev. I.H. İzmirli) İstanbul, 1941
— TOGAN, Z.V: Eftalit Devletinin teşkil eden kabilelere dair. *Atatürk Üniv. Fen-Edebiyat Fak. Araştırma Dergisi.* Sayı 13, s. 59-69, 1985
— TOGAN, Z.V: Karahanlılar *Atatürk Üniv. Fen-Edebiyat Fak. Araştırma Derg.* Sayı 13, s.71-93, 1985
— TOGAN, Z.V: *Moğollar Cengiz ve Türkler* İstanbul 1941
— TOGAN, Z.V: *Umumi Türk Tarihine Giriş.* İ.Ü. Edebiyat Fak. Yayını, İstanbul 1946 2. bs. İstanbul 1970 3. bs. XV + 537 s. Enderun Kitabevi, İstanbul 1981
— TOGAN, Z.V: *Reşideddin Oğuznamesi,* İstanbul 1972
— TOGAN, Z.V: *Tarihte Usul.* İ.Ü. Edebiyat Fak. Yayını, İstanbul 1946,1950,1969, 1981
— TOGAN, N: Hüen-Çang'a göre Hz. Peygamberin çağında Orta Asya. *İ.Ü. İslam Tetkikleri Enst. Derg.* Cilt IV, Sayı 1-2, 1964
— TUNA, O.N: Köktürk Yazıtlarında Tüm kavramı ile ilgili kelimeler ve Kergekbol deyiminin izahı. *VIII. Türk Dil Kurultayı Bilimsel Bildiriler.* 1957-1960
— TUNA, O.N: Osmanlıca'da Moğalca kelimeler. *İ.Ü. Türkiyat Mec.* Cilt XVII, s. 209-250, 1972 *İ.Ü Türkiyat Mec.* Cilt XVIII s. 281-314, 1973-1975
— TURAN, O: İlig ünvanı hakkında. *İ.Ü. Türkiyat Mec.* s. 192-199, VII-VIII, 1940-1942
— TURAN, O: *Selçuklular zamanında Türkiye* İstanbul 1971
— TÜRKER-KÜYEL, M: İbn Sinâ'da Al-Akl-al Faâl'ın kökleri. *İbn Sinâ'nın Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* (Yay. A.Sayılı) sf. 590-670, T.T.K. Yay Ankara 1984
— TÜRKER-KÜYEL, M: Kut, Farabî ve İbn Sinâ'daki Al-Akl Al-Faâl için bir temel oluşturabilir mi? *İbn Sinâ'nın doğumunun Bininci Yılı Armağanı* (Yay. A. Sayılı) s. 489-590, T.T.K. Yayını Ankara 1984
— TÜRKER-KÜYEL, M: İbn Sinâ'nın Al-Akl Al-Faal'ine bir adım olarak Farabî'de siyaset. İbn Sinâ'nın Doğumunun Bininci Yılı Armağanı (Yay.A.Sayılı) s. 671-706, T.T.K. Yayını, Ankara 1984
— TURAN, O: Cengiz adı hakkında *Belleten* Cilt V Sayı 19, s. 267-276, 1941
— TURAN, O: *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkûresi Tarihi,* İstanbul 1969
— TURAN, O: *On İki Hayvanlı Türk Takvimi,* İstanbul 1941
— TURAN, O: Eski Türklerde okun hukukî bir sembol olarak kullanılması. *Belleten* Cilt IX, Sayı 35, s. 305-318, 1945
— *Türk Folklor ve Etnografya Bibliyografyası,* 3 Cilt, M.E.B. Ankara 1971-1975
— ÜÇOK, N: Filoloji bakımından Türklerin komşuları. *DTCF Derg.* Cilt 1, Sayı 4, 1943

— ÜNVER, S: Yağmur taşı hakkında. *İ.Ü. Tarih Dergisi*, Sayı 7, s. 78-84, 1953
— VLADİMİRTSOV, B.Y: *Mogolların İçtimai Teşkilatı*, (Moğol geçebe Feodalizmi) çev. A.İnan. T.T.K. Ankara 1944, 2 b. 1987 (0.110)
— VLADİMİTRSOV, B.Y: *Cengiz Han* (çev. H.A. Ediz) Ankara 1950 (0.109)
— VERNADSKY: Cengiz Han Yasası. *T.Hukuk Tarihi Derg.* Cilt 1, Ankara 1944
— WELLHAUSEN, J: *Arap Devleti ve Sukutu* çev. F. Işıltan, İstanbul 1963
— WESTERMARCK, E.A: *İslam Medeniyetinde Putatapma devrinden artakalan itikatlar* çev. N. Coşkuner, Ankara 1962
— YAKUBOVSKIY, A.I: IX ve X Yüzyıllarda İtil ve Bulgarların tarihi topografisi meselesine dair (çev. A.İnan) *Belleten* Cilt XVI, Sayı 62, s. 273-297, 1952
— YAKUBOVSKIY, A.I: *Altınordu ve inhitatı* (çev. H.Eren) XII+378 s., M.E.B. İstanbul 1955
— YILDIZ, H.D: *İslamiyet ve Türkler.* İ.Ü. Edebiyat Fak. Yayını, İstanbul 1976
— YÖRÜKAN, Y.Z: İslam Menabiinde Şamanlık "Sümeniye" veya "Şemeniye". *Darülfünun İlahiyat Fak. Mec.* Sene: V, Sayı 21, İstanbul 1931, s. 36-58
— YÖRÜKAN, Y.Z: Orta Asya'da Türk Boyları ve bunların dini ve coğrafi vaziyetleri. *Darülfünun İlahiyat Fak. Mec.* Sene V, Sayı 22, s. 51-64, İstanbul 1932; Sene V, Sayı 23, s. 39-52, İstanbul 1932; Sene V, Sayı 24, s. 46-64, İstanbul 1932
— YUDAHİN, K.K: *Kırgız Sözlüğü.* Çev. Abdullah Taymas. T.D.K. Yayını Ankara 1945 (E.30)
— ZAHODER, B: Selçuklu Devletinin kuruluşu sırasında Horasan *Belleten* Cilt XIX, Sayı 76, s.491-527, Ankara 1965
— ZAJACKOWSKİ, A: Hazar Kültürü ve varisleri (çev. B. Çağatay) *Belleten* Cilt XXVII, Sayı 107, s. 477-483, 1963
— ZİYA GÖKALP: Eski Türklerde Din *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecm.* Cilt I, Sayı 5, s. 457-474, 1332/1916
— ZİYA GÖKALP: *Türk Töresi* Matbaa-i Amire, İstanbul 1339/1923
— ZİYA GÖKALP: *Türkçülüğün Esasları*, İstanbul 1339/1923
— ZİYA GÖKALP: *Türk Medeniyeti Tarihi.* Matbaa-i Âmire, İstanbul 1341/1925

DİZİN

KUTSAL KAVRAMLAR

Burada Allah, Gök, Tengri, Şaman, Şamanizm gibi aşağı yukarı her sayfada geçen kelimeleri Dizin'e almadım, diğerleri için önemli olan yerleri belirlemekle yetiniyorum. (Yazarın seçimini bizde aynen uyguladık Ç.N).

PROF.DR.AYKUT KAZANCIGİL'İN BİLİM TARİHİ VE KÜLTÜR TARİHİ İLE İLGİLİ KİTAPLARI

1- *Türk Jinekoloji ve Obstetrik Bibliyografyası (1880-1978)*
Prof.Dr. Aykut Kazancıgil, IV. Baskı, Türkçe+Kaynaklar LXXII+326 sf., İ.Ü./C.T.F.Ellinci Yıl Yayını, İstanbul 1973.

2- *Türk Tıp ve Tabii İlimler Bibliyografyası (1923-1973)*
Prof Dr.Aykut Kazancıgil - Doç.Dr. Vural Solok, İ.Ü./C.T.F., Ellinci Yıl Yayını, XIV + 167 sf. İstanbul 1973.

3- *Türk Bilim Tarihi Bibliyografyası (1850-1981)*
Prof. Dr. Aykut Kazancıgil - Doç. Dr. Vural Solok, Tubitak, Proje BAYG - E 45; XXIII+330 sf. İstanbul 1981. İ.Ü./C.T.F., Yüzüncü Yıl Özel Seri 1.

4- *Darülfünun Tarihi* (Mehmet Ali Ayni) *Tıp Fakültesi Tarihi* (Galip Ata)
2. Baskı Prof.Dr.Aykut Kazancıgil, İstanbul 1981. İ.Ü./C.T.F., Yüzüncü Yıl Özel Seri 2.

5- *Atatürk Üniversitesi Reformu: Horst Widmann*
(1933 yılında Almanya'dan gelen Bilim Adamları), Çeviri: Prof.Dr.Aykut Kazancıgil - Dr.S.Bozkurt, İ.Ü./C.T.F., Yüzüncü Yıl Özel seri 3, XXII+296 sf. İstanbul 1981.

6- *Nasıl Okudum:* Tevfik Sağlam (Askeri Tıbbiye anıları)
Açıklamalarla İkinci Baskıyı Yayınlayanlar: Prof.Dr.Hüsrev Hatemi - Prof.Dr.Aykut Kazancıgil, İ.Ü./C.T.F., Yüzüncü Yıl Özel Seri 4, XXIV+108 sf.İstanbul, 1981.

7- *Osmanlı Türklerinde İlim*, Adnan Adıvar
Eklerle IV.Baskı: Prof.Dr.Aykut Kazancıgil - Prof.Dr.Sevim Tekeli, Remzi kitabevi, 243 sf. İstanbul 1982.

8- *İstibdat-Meşrutiyet-Cumhuriyet Devirlerinde. Seksen Yıllık Hatıralarım:*
Cemil Topuzlu, 2. Baskı, Yayınlayanlar: Prof.Dr.Hüsrev Hatemi - Prof.Dr.Aykut Kazancıgil, İ.Ü./C.T.F. Yıyını Sayı 2971/96: XXXI+284 sf., İstanbul 1982.

9- *Bir Fikir Adamının Romanı:* Ziya Gökalp, M.E.Erişirgil
2. Baskı, Yay.Prof.Dr.A.Kazancıgil - Doç.Dr.C.Alpar, Remzi Kitabevi, 264 sf., İstanbul 1984.

10- *Bir İslamcı Şairin Romanı:* Mehmet Akif - M.E.Erişirgil,
2. Baskı Yayınlayanlar: Prof.Dr. Aykut Kazancıgil - Doç.Dr.Cem Alpar, İş Bankası Yayını Sayı 281/66, 438 sf. Ankara 1986.

11- *Tıp Fakültesi Tarihçesi (Mir'ât-ı Mekteb-i Tıbbiye):* (Rıza Tahsin)
Eklerle Yayınlayan: Prof.Dr.Aykut Kazancıgil, Cilt I VIII+184 sf. (128 Resim), Cilt II 192 sf. (44 Resim), Özel Yayınlar, İstanbul 1991.

12- *XIX Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda Anatomi ve Şanizade*
Prof.Dr.Aykut Kzancıgil - Bedizel Zülfikar, Özel Yayınlar, İstanbul 1991.

13- *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, J.P.Roux
Çev.Prof.Dr.Aykut Kazancıgil, İşaret Yayınları, 7+313 sf. İstanbul 1994